KAPİTALİZMİN BAĞRINDAKİ YARILMA : ÇİLEKEŞ VE AYLAK / **VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE**
KARL MARX, INVENTEUR DE LA THEORIE DES CLASSES SOCIALES ? / **CEM ÖZATALAY**
REAL ABSTRACTIONS OF CAPITALISM / **L.DENET EVRENOSOĞLU**
MARXISME MORAL ET SCIENCE-FICTION, A PROPOS DE LA MATRICE / **DAVID NORIN ULMANN**
MARX VE İÇKİN ELEŞTİRİ OLARAK FELSEFE / **ALBER NAHUM**
"ESKİ", "YENİ"Yİ KURABİLİR Mİ ? MARKSİZMİN İÇ TUTARLILIĞI ÜZERİNE BİR DENEME / **ALİŞ SAĞIROĞLU**
YİTİRİLMİŞ NESNENİN İADE-İ İTİBARI İÇİN "YENİDEN MARX" / **MEHMET NEDER, GÜNEY ÇEĞİN**
KAPİTAL'İ OKUMAK / **ROGER ESTABLET, NAZLI ÖKTEN GÜLSOY**
AKADEMİK SLOGANLARIN GÖSTERGEBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ / **İLHAMİ SIĞIRCI**

GÜZ/HIVER/FALL 2010/IV

Karl Marx, yeniden
Karl Marx, de nouveau
Karl Marx, anew

LAPSUS

GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

Karl Marx, yeniden
Karl Marx, de nouveau
Karl Marx, anew

LAPSUS

Yayına Hazırlayan: Beta BASIM YAYIM DAĞITIM A.Ş.
Narlıbahçe Sok Damga Binası No: 11 Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel : (0-212) 511 54 32 - 519 01 77
Fax: (0-212) 511 36 50
www.betayayincilik.com

Baskı - Cilt : Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz.Tic.Ltd.Şti. (Sertifika No: 12028)
Çiftehavuzlar Cd. Maltepe Mh. Prestij İş Merkezi No: 27/806 K:9
Zeytinburnu/İSTANBUL
0212 565 01 22 - 0212 565 02 55

LAPSUS - SAYI IV
KARL MARX, YENİDEN

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANAN
HAKEMLİ DERGİ
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Sahibi: Galatasaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Osman Senemoğlu, Dekan

Genel Yayın Yönetmenleri
Doç. Dr. Türker Armaner
Doç. Dr. İpek Merçil

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Melih Başaran
Prof. Dr. Zeynep Direk
Prof. Dr. Ali Ergur
Doç. Dr. Besim Dellaloğlu
Yrd. Doç. Dr. Necati Ilgıcıoğlu
Yrd. Doç. Dr. Verda İrtiş
Yrd. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya
Yrd. Doç. Dr. Buket Türkmen

Bu sayıyı yayına hazırlayan editörler:
Doç. Dr. Türker Armaner
Doç. Dr. İpek Merçil

Bu sayının hakemleri:

Prof. Dr. Roger Establet (Université Aix-en Provence), Prof. Dr. Ali Ergur (Galatasaray Üniversitesi), Doç. Dr. Bülent Gözkan (Yeditepe Üniversitesi), Doç. Dr. Ferda Keskin (Bilgi Üniversitesi), Doç. Dr. Haluk Levent (Galatasaray Üniversitesi), Doç. Dr. Kaan Ökten (Bahçeşehir Üniversitesi), Doç. Dr. Nedim Nomer (Sabancı Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Attila Demircioğlu (Galatasaray Üniversitesi), Yrd. Doç.Dr. Barış Parkan (Ortadoğu Teknik Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Erol Köroğlu (Boğaziçi Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ömer Aygün (Galatasaray Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu (İstanbul Üniversitesi), Öğr.Gör. Dr. Gülsün Güvenli (Galatasaray Üniversitesi),

Sayfa Tasarım-Uygulama:
Canan Akdeniz

Kapak Tasarımı:
Murat Patavi

İÇİNDEKİLER

Editörlerden **5-7**

Makaleler

Kapitalizmin Bağrındaki Yarılma : Çilekeş ve Aylak
Vefa Saygın Öğütle ***9-30***

Karl Marx, inventeur de la théorie des classes sociales ?
Cem Özatalay ***31-41***

Real Abstractions of Capitalism
L.Demet Evrenosoğlu ***43-54***

Marxisme moral et science-fiction,
à propos de la Matrice
David Morin Ulmann ***55-67***

Marx ve İçkin Eleştiri Olarak Felsefe
Alber Nahum ***69-76***

"Eski", "Yeni"yi Kurabilir mi ?
Marksizmin İç Tutarlılığı Üzerine Bir Deneme
Aliş Sağıroğlu ***77-85***

Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin "Yeniden Marx"
Mehmet Meder, Güney Çeğin ***87-102***

Kapital'i Okumak
Roger Establet/Nazlı Ökten Gülsoy ***103-118***

Akademik Sloganların Göstergebilim
Açısından İncelenmesi
İlhami Sığırcı ***119-130***

Türkçe Özetler ***131-133***

Fransızca Özetler ***135-137***

İngilizce Özetler ***139-141***

Lapsus Dergisi Yazım Kuralları ***143-144***

EDİTÖRLERDEN...

Piyasa iktisadının özellikle son otuz yıldır dünyanın pek çok yerinde neo-liberal politikalar çerçevesinde oluşturduğu tahribat iktisatta olduğu kadar iktisat dışı alanlarda da yeni açıklamalar aranmasına yol açtı. Bu durumda ortaya ilk çıkan tablo, Marx'ın *Grundrisse*'de açıkça belirttiği, "kapitalizmin siyasi iktisatçıların iddia ettiği gibi doğal bir başlangıç noktası değil, tarihsel bir sonuç, bir ara durum" olduğunun gözler önüne serilmesi oldu. "Kriz" terimi, belki de ilk kez bu kadar açık biçimde fikirlerin dünyasına, "ideoloji"ye değil; ücretli emekle yaşayan kişilerin varolma/yokolma sınırına, çöken sağlık sistemlerine, eğitimin düşen düzeyine, sanat yapıtlarının değişim değerleri üzerinden tanımlanmasına, savaşlara, göçlere, yoksulluğa, mülksüzlüğe, tarım politikalarına, ekolojik dengelerin bozulmasına, mülteci politikalarına, dini farklılıkların oluşturduğu çatışmalara, milliyetçiliğe, engelli haklarına, cinsiyetçi yaklaşımların her türlüsüne ve daha pek çok alana işaret etti: Kriz, yeryüzünün her noktasında ortaya çıktı.

Marx'ın getirdiği açıklamalar, kriz yaşayan yeryüzünde akademi içinde de çeşitli disiplinler tarafından yeniden yorumlanmaya başlanmıştı. LAPSUS'un "Marx, Yeniden" başlıklı sayısı bu açıklamalara, yorumlara bir katkıda bulunmak için hazırlandı.

Bu sayıda, Marx'ın çeşitli dönemlerindeki metinleri üzerinden yazarlar Marx'ın düşünce sistemini, kavramlarını farklı bakış açılarından tartışıyorlar.

Alber Nahum, "Marx ve İçkin Eleştiri Olarak Felsefe" adlı makalesinde, Marx'ın *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım* başlıklı doktora tezi ile *Alman İdeolojisi* arasındaki sürede kaleme aldığı metinlerin çoğunlukla polemiğe dayalı, konjonktürel yazılar olmalarından doğan güçlüklere değiniyor ve bu metinlerin oluşumsal, bağlamsal bir okumaya başvurulmasıyla açılabileceğini belirtiyor. Böylece, Nahum'a göre, Marx 1845'ten sonra felsefenin içsel imkânsızlığında bir sınırla karşılaşmış, o sınırı da düşüncesinin nesnesi yapmış, bir kesişim noktası haline getirmiştir. Nahum, Marx'ın sistemindeki felsefi boyutu "içkin eleştiri" olarak değerlendirerek bu eleştiri tarzının ilksel bağlamını bazı Marx yorumlarını da göz önüne alarak değerlendiriyor.

Vefa Saygın Öğütle, üretim ve tüketim kavramlarının kapitalist toplumlardaki anlamlarına ilişkin kavramsal bir tartışmanın ardından üreten insan ve tüketen insan tipleri üzerinde durarak bu iki insan tipinden türemiş köklü yarılmayı ve bu yarılmanın ilgasına dönük Marx'ın aldığını düşündüğü tavrı dile getiriyor. Çilekeş ve aylak dialektiğinden yola çıkan yazar özel mülkiyetin insan bedenleri üzerindeki zıt yönlü etkisini tartışıyor.

Kamil Cem Özatalay bu sayıda "Karl Marx ve Sosyolojide Sosyal Sınıf" kavramı tartışmalarına yeni bir boyut getiriyor. Özatalay sosyolojide kabul gören yaygın kanının aksine Marx'ın sosyal tabakalaşma sosyolojisine bir katkı yapmadığı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan sosyolojik düşüncenin sınıf kavramını Marx'ın kendisinin atfettiği anlamdan uzaklaştırdığı iddialarıyla yola çıkıyor ve Marx'ın

farklı dönemlerdeki eserlerinde sınıf kavramının nasıl kullanıldığını o dönemlerinin toplumsal meselelerini dikkate alarak tartışıyor.

Demet Evrenosoğlu'nun "Kapitalizmin Gerçek Soyutlamaları" başlıklı makalesi, Marx'ın metinlerinde değişik biçimlerde sık karşılaşılan bir terim olan "soyutlama"ya dair bir inceleme niteliğini taşıyor. B. Ollmann'ın bu terime dair sınıflandırmasındaki bir kategoriden, "gerçek soyutlama"dan yola çıkan Evrenosoğlu, Marx'ın kapitalist toplumu "soyutlama toplumu" olarak tasvir etmesinin anlamına ve sonuçlarına odaklanıyor. Marx'ın özellikle *Grundrisse*'de belirginleşen geleneksel epistemolojiden kopuşunun, "soyutlama"yı toplumsal-tarihsel bir *praxis* kategorisi biçiminde değerlendirişinin çözümlendiği bu makalede "soyutlama", Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Felsefenin Sefaleti, Kutsal Aile, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitapları bağlamında ele alınıyor ve Engels ile birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nden hareketle bu terimin Marx'ta duyusal/kavramsal karşıtlığı içinde yer alamayacağı savı ileri sürülüyor. Burada söz konusu olan, Marx'ın geleneksel materyalizmden de koptuğu, düşünce ile eylemin öznellik/nesnellik karşıtlığına yol açtığını iddia eden yaklaşımı reddettiği tavrıdır. Bu kavramsal çerçevede Evrenosoğlu gerçek soyutlama olarak "soyut emek" kavramını meta-değişim değeri ilişkisi bakımından çözümlüyor.

Bu sayının dosya konusuna uygulamalı bir çalışma çerçevesinde yaklaşan David M. Ulmann, "Ahlaki Marksizm ve Bilim-Kurgu, *The Matrix* Üzerine" başlıklı makalesinde, Wachowski kardeşler tarafından gerçekleştirilen ve 1999 yılında vizyona giren Hollywood üçlemesinin ilk filmi *Matrix*'i Marx'ın üretim-tarihsel koşullar arasında kurduğu bağlantı aracılığıyla tartışıyor. Ulmann, bu çözümlemesinde, estetiğin değilleyici bir işlevi olduğu yolundaki klasik hipotezi kültürel sermayenin "fetiş" niteliğine bağlıyor.

Aliş Sağıroğlu'nun Marx'ın *Komünist Manifesto, Feuerbach Üzerine Tezler, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* metinleri aracılığıyla "sınıf" kategorisini sorguladığı makalesi " 'Eski' 'Yeni'yi Kurabilir mi? Marksizmin İç Tutarlılığı Üzerine Bir Deneme" başlığını taşıyor. Temelde "işçi sınıfının tarihi sonlandıracak istisnai rolü" üzerinde duran Sağıroğlu, kapitalizmin sürdürülemezliğine yönelik beklentiyi bu rol üzerinden açıklıyor ve kapitalist ekonomide ortaya çıkan yeni üretim biçimlerinin, üretici güçlerin bu ekonomiyi sonlandırabilecek muhtemel işlevlerine değiniyor. Sağıroğlu'na göre endüstriyel gizliliğe ihtiyaç duyan kapitalizm ile bir savaş halinde olan ve dönüşen teknolojilerin yol açtığı "genel kamusal mülkiyet" ve "genel kamusal lisans", kapitalizmin sonuna yönelik işlevleri açısından da yeni olanaklara işaret ediyor.

Mehmet Meder ve Güney Çeğin, "Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin 'Yeniden Marx'" başlıklı makalelerinde klasik sosyoloji mirasının yalnızca nostaljik bir paradigma olduğuna kanaat getiren ve toplum kavramıyla işaret edilen birliktelik halinin imkansızlığından dem vuran bir akademik yatkınlığı eleştiriyorlar. Sosyal teorinin kurucularının anlatılarının yeniden kısa bir okumasını yapan yazarlar sosyal teoride yitirilmiş nesne olarak gördükleri topluma itibarını iade etmek için Marx'ın toplum imgelemini "çelişki yumağı olarak toplum" tasvirinden hareketle sorunsallaştırıyorlar.

Bu sayıdaki başlıklardan bir tanesi de 2007 yılında Türkçeye çevrilen *Lire le Capital/Kapital'i Okumak* kitabını dilimizde yayına hazırlayanlardan Nazlı Ökten Gülsoy'un kitabın yazarlarından, Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ders vermek üzere İstanbul'da bulunan Roger Establet ile yaptığı röportajdır. Roger

Establet söyleşisinin 1964-1965 ders yılında Paris Ulm Sokağı'ndaki Yüksek Öğretmen Okulu'nda Louis Althusser'in yönetiminde verilen seminerlerin yazıya dökülmesiyle oluşan *Kapital'i Okumak* kitabının yazım sürecini, Althusser ve ekibini *Kapital*'in felsefi okumasını yazıya dökmeye iten sebepleri, dönemin entelektüel eğilimlerini ve tartışmalarını keşfetmemize büyük katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

İlhami Sığırcı'nın Türkiye'deki üniversitelerin kullandıkları akademik slogan ve amblemleri göstergebilim açısından incelediği makalesi bu sayının dosya konusu dışında kalmasına rağmen ilk defa yapılan bir çalışma olması itibariyle dikkatimizi çekmiştir. Sığırcı göstergebilimin gelişimini özetleyerek başladığı makalesinde Türkiye'deki vakıf ve devlet üniversitelerinin web sitelerini kullanarak yaptıkları görsel tanıtımın göstergebilimsel okumasını yapıyor. Yazar, devlet ve vakıf üniversiteleri arasındaki farkı bu iki tür üniversitenin web sitelerinde kullandıkları slogan ve amblemlerin ortak ve farklı özelliklerinden yola çıkarak göz önüne seriyor.

Bu sayıdaki katkılarından dolayı Marie-Hélène Sauner'e teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Türker Armaner

Doç. Dr. İpek Merçil

Kapitalizmin Bağrındaki Yarılma: Çilekeş Ve Aylak
Bedenin Özgürleşmesi İçin 'Yeniden Marx'

Vefa Saygın Öğütle *

Üretim ve tüketim kavramlarının çoğu zaman birbirinin zıddı olduğu, birbirlerini dışladığı düşünülür. Böylesi bir kavramsallaştırma kabul edildiği noktada, birbirinden tamamen farklı iki insan tipi kendini gösterir: Üreten insan (çilekeş) ve tüketen insan (aylak). Post-modernist bir okuma, bize, bu iki insan tipinin iki farklı döneme tekabül ettiğini söyleyecektir. Bu açıklamaya göre; üreten beden modern toplumun, tüketen beden ise post-modern toplumun paradigmasıdır. Böylesi bir dönemselleştirmenin bu çalışmada kabul edilmeyeceğini ilk elde söylememiz gerekir.

Buradan hareketle ilk önce, üretim ve tüketim kavramlarının kapitalist toplumdaki anlamlarına ilişkin kavramsal bir tartışma yapılacaktır. Böylesi bir tartışma, iddiamızı temellendirebilmemiz için gereklidir. Bunun ardından, sözünü ettiğimiz iki insan tipini ve buradan türemiş köklü yarılmayı yaratan toplumsal yapılanmanın temel mekanizmasını ortaya koymaya çalışacağız. Böylesi bir yönelim, görüngüler denizinde boğulmadan çözümlemeyi derinleştirmemize olanak sağlayacaktır. Son olarak da, bu yarılmanın ilgasına dönük Marx'ın aldığını düşündüğümüz tavrı, Marksizm içindeki muhtelif yönelimleri karşılaştırarak tartışacağız.

Bilindiği üzere modern düşünce, beden ile tin arasındaki bir yarılma ile karakterize olur. Bu yarılmanın ortadan kaldırılmasına dönük felsefî çabalar, aslen estetik alanında ortaya çıkmıştır. Marx öncesi felsefe, sözkonusu yarılmayı giderme çabasıyla ortaya çıkmış olmasına karşılık, ironik bir biçimde aynı yarılmayı bizzat estetik teorisinde yaratmıştır. Zira "Baumgarten'in duyu ve tini uzlaştırmak için başlattığı söylem, bir yanda duyusallık-karşıtı bir idealizmin (Schopenhauer) diğer yanda ise ıslah olmaz derecede tutucu bir materyalizmin (Kierkegaard) olduğu keskin bir kutuplaşmaya varmıştır"[1]. Schopenhauer'de estetik, maddî tarihin amansız bir reddi hâline gelirken, Kierkegaard'da ise, aşağılık arzuların ve boş fantezilerin alanına dönüşmüştür. Kant ile başlayıp Schiller ve Hegel dolayımından geçen estetiğin bu duruma gelmesinin nedeni ise tâbir câizse estetiği aklın bir protezi olarak görmeleri, çözümlemeye akıldan yola çıkarak başlamalarıdır. Tam da bu yüzden haz, Kant'ta "hazdan arındırılmış bir haz" hâlini alır.

Bu paradoksu *felsefî araçlarla* aşmanın tek yolu şudur: Bütün argümanı en baştan ama bu kez beden açısından kurmak. Bu; ahlâk, tarih, politika, akılsallık vb. her şeyi bedensel bir temel üzerinde yeniden kurma girişimidir. Nitekim Eagleton, 20. yüzyıla damgasını vuran üç büyük düşünürün tam da böylesi bir girişim içinde olduğunu belirtmektedir: "Marx *çalışan beden*le, Nietzsche *güç olarak beden*le, Freud da *arzulu beden*le buna cesurca giriştiler"[2]. Konumuz açısından Marx'ın bu tartışmadaki yeri,

* Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi.

1 Eagleton T., *The Ideology of the Aesthetic*, Basic Blackwell, Oxford, 1990, s. 196.

2 *A.g.y.*, s. 197, italikler eklenmiştir. Althusser'in de, farklı bir bağlamda ama benzer bir yorumda bulunması kanımızca ilgi çekicidir: "Benim bildiğim kadarıyla, 19. yüzyılda, beklenmeyen iki ya

şu şekilde ifade edilebilirdi: Marx'ın tüm yazıları boyunca öne sürdüğü varsayıma göre "dünya insanoğlunun bedenidir ve bu bedeni kendi yarattıkları dünyaya yansıtan erkek ve kadınlar bizâtihî bedensizleşip ruhlaşmışlardır"[3]. Marx'ın antropolojik teşhisi bu şekilde tanımlanabilir şüphesiz; ama bunun sosyal bilimsel bir içgörüyle ayrılmaz bağlarla bağlı olduğunu göreceğiz.

Marx, bedeni tarihselleştirmektedir; ama bu tarihsel bedenin en önemli özelliği, kendisini dil vasıtasıyla aşma yetisidir ki bu, bedenin kendini aşan olaylara sebep olması demektir. Bu yeti öylesine akıl almazdır ki; dil aracılığıyla beden, bizzat kendisini soyutlayabilir ve bunun sonucu kendi özdeşliğini parçalar. Eagleton'ın dediği gibi; "Vücut dediğimiz katı, birleşik varlık *(entity)*, tam da kendisinin soluğu olan dil tarafından yarılır, kendisiyle özdeş olmayan bir hâle getirilir (...) Dil ve aracı olduğu tarih... vücudun sınırlarını genişletir ve dönüştürür"[4]. Bedenin bu kendini aşma ve gitgide bedensizleşme tarihi, mütekabil toplumsal mekanizmalarla birlikte, birazdan daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Ama önce, kabûl etmediğimiz dönemselleştirmedeki sorunun kaynağını göstermek adına, Marx'ın teorisinde üretim-tüketim ilişkisinin nasıl kurulduğuna bakmak gerek.

I. Üretim-Tüketim İlişkisinin Tezahürleri

Marx, üretim ile tüketim arasında, üçlü bir görünüm arz eden özdeşliklerden bahsetmektedir. İlk görünüm, dolaysız özdeşliktir: Üretim dolaysız olarak tüketimdir; bir metanın üretilme sürecinin, aynı zamanda hammadde ve üretim aracının tüketilme süreci olması, bireyin bir yandan üretimde yeteneklerini geliştirirken diğer yandan bu geliştirdiği yetenekleri üretme eyleminde harcaması vb. Diğer yandan tüketim de dolaysız olarak üretimdir: bir tüketim biçimi olan beslenmeyle insan vücudunun üretilmesi ve bunun insanı üreten her türlü tüketim için geçerli olması.

İkinci görünüm; her birinin ötekinin gerçekleşme aracı olarak belirmesi, yani öteki tarafından dolayımlanmasıdır. Üretim dışsal nesne olarak tüketimin malzemesini yaratırken, tüketim de içsel nesne, amaç (içsel bir imge, bir ihtiyaç) şeklinde üretimin ihtiyacını yaratmaktadır. Yani tüketim, ürünü, tüketilmesi yoluyla fiilen ürün hâline getirmesi ve yeni üretime ihtiyaç yaratması anlamında üretimi üretirken; üretim de, tüketimin nesnesini yaratması, tüketime özgüllüğünü ve karakterini kazandırması

da üç çocuk doğdu: Marx, Nietzsche ve Freud. Bunlar, törelere, ilkelere, ahlaka ve terbiyeye aykırı düşme anlamında 'doğal' çocuklardı; çünkü doğa, ayak altına alınmış kural, evlenmemiş-anne ve meşru babanın yokluğuydu" [Althusser L., "Freud ve Lacan" (çev. Selahattin Hilav), içinde: Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 186]. Bu hususta kuşkusuz Nietzsche ile Marx arasında şöylesi bir benzerlikten bahsedilebilirdi: "...nasıl ki Marx'a göre üretici güçler bir toplumsal ilişkiler kümesi tarafından zincire vurulup kısıtlanmış hâle geliyorsa, aynı şekilde Nietzsche'ye göre de, üretici yaşam-içgüdüleri, bizim ahlâki tâbiyet olarak, geleneksel toplumun korkakça, soyut 'sürü' ahlâkı olarak bildiğimiz şey içersinde güçten düşürülmekte ve çürütülmektedir" (Eagleton, *a.g.y.*, s. 236). Gelgelelim burada, yazının amaçları gereği, Nietzsche'nin "güç olarak beden" kavrayışına girmeyeceğiz. Nietzsche'nin güç istenci kavrayışının Marksist bir analizi ve eleştirisi için yine bkz. Eagleton, *a.g.y.*, s. 234-261. Diğer yandan Marx'ı Freud'la ilişkilendiren muhtelif Marksizm-içi konumlanmalara dönük bir tartışma metnin son bölümünde bulunmaktadır.

3 Scarry E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 244.

4 Eagleton T., *William Shakespeare* (çev. A. Cüneyt Yalaz), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 1998, s. 116.

(dolayısıyla tüketiciyi yaratması) ve salt ihtiyacı karşılayan malzemeyi değil, malzemeye tekabül eden ihtiyacı da yaratması anlamında tüketimi üretmektedir.

Üçüncü görünüm ise; her birinin dolaysız olarak öteki olmasının yanı sıra ve ayrıca ötekini dolayımlamasının yanı sıra, tüketim ve üretimin aynı zamanda kendi kendini bütünlemek ediminde ötekini yaratması, kendi kendini ötekisi olarak yaratmasıdır. Yani üretim süreci tamamlanırken kaçınılmaz olarak tüketim ortaya çıkmaktadır ve bunun tersi de geçerlidir.

Böylesi bir çözümlemenin ardından, bu özdeş görünümlerden hareketle üretim ve tüketimin aynı şey sayılmasının ya da vülger iktisatçıların yaptığı gibi bir ulusun bütününde üretimin tüketime nicelik olarak eş sayılmasının yanlışlığına değinen Marx, üretim ve tüketim arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

> Burada önemli olup da vurgulanması gereken, sadece, üretim ve tüketim ister tek ister çok sayıda bireyin faaliyeti olarak görülsünler, her hâlükarda ikisinin de, üretimin fiilen hareket noktası ve dolayısıyla da egemen öğe olduğu tek bir sürecin öğeleri olduklarıdır.
>
> ...Birey bir nesne üretir ve bunu tüketmekle de yeniden kendine döner ama bu kez üretken, kendi kendini yeniden-üreten bir birey olarak döner[5].

Diğer yandan, Marx'ın hemen ardından belirttiği gibi, kapitalist toplumda üreticinin ürünüyle ilişkisi, üreticinin başka bireylerle olan ilişkisine bağlıdır. Zira üretici, ürettiği ürüne doğrudan sahip olamaz ve zaten o ürünü üretirken de dolaysız kullanım amacı taşımamaktadır.

Grundrisse'de Marx, üretimin tüketimi nasıl ürettiğini şu şekilde açıklar: Üretim, öncelikle tüketimin nesnesini üretir; zira nesnesiz tüketim, tüketim değildir. Ama üretim, tüketimin salt nesnesini üretmez; o nesnenin tüketiliş tarzını, nasıl tüketileceğini, yani tüketimin öznesini, tüketiciyi de üretir. "Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır"[6].

Marx'ın üretim ile tüketim arasındaki ilişkiyi ustaca ortaya koyduğu pasaj, uzunluğu pahasına aktarılmaya değerdir:

> Üretim, a) tüketimin malzemesini ve nesnesini sağlar. Bir nesneyi tüketmeyen tüketim, tüketim olamaz; o hâlde üretim bu bakımdan tüketimi yaratır, üretir. b) Ama üretimin tüketim için yarattığı tek şey nesne değildir. Üretim aynı zamanda tüketime özgüllüğünü, karakterini, cilasını verir; tüketim ürüne nasıl onu bir ürün niteliğiyle tamamlayan darbeyi, cilayı vurduysa, üretim de tüketime cilasını öyle vurur. Nesne herhangi bir nesne değil, üretimi tarafından dolayımlanan kendine özgü bir adaba göre tüketilecek, özgül bir nesnedir. Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık, başkadır. O hâlde üretim yalnız nesneyi değil, aynı zamanda tüketim tarzını da; yalnız nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak da üretmektedir. Üretim, öyleyse, tüketiciyi yaratmaktadır. c) Üretim yalnızca ihtiyaca karşılık veren malzemeyi değil, aynı zamanda *malzemeye tekabül eden ihtiyacı* sağlar. Tüketim başlangıçtaki doğal

5 Marx K., *Grundrisse* (çev. Sevan Nişanyan), Birikim Yayınları, İstanbul 1979, s. 157.

6 *A.g.y.*, s. 154.

> ilkellik ve dolaysızlık hâlinden çıkar çıkmaz –bu aşamada kalmış olsa da, bu ancak üretimin kendisinin o aşamada takılmış olmasının bir sonucu olabilir- bizzat nesnesi tarafından dolayımlanan bir yönelişe dönüşür[7].

Üretim ile tüketim arasındaki ilişki bu şekilde tanımladığında, "üreten beden" ve "tüketen beden" arasındaki ilişkiye dair bir tartışma için önemli bir teorik zemin oluşturulmuş olur. Bu iki biçimin iki ayrı dönemi karakterize eden figürler olmayıp, varlık sebeplerini bizzat aynı toplumsal koşullardan aldığını; ve bunun tam da "üretim" kavramının kapitalizmde kazandığı içerikle mümkün olduğunu vurgulamak gerekir. Bu demektir ki "üretim"in bu anlamda başatlığı Marx'ın teorik bir kurgusu değildir; bizzat kapitalizmin kendi nesnelliğinde yarattığı bir fenomendir. Marx'ın, "üretim"i dar anlamından koparark kavramsallaştırmasının meşruiyet zemini tam da burasıdır[8]. Marx için üretim, salt teknik bir süreç değildir; sosyal bilimler için temel önem taşıyan *yeniden-üretim* kavramı, kaynağını tam da buradan alır.

II. Çilekeş-Aylak Diyalektiği

> Marksizm'in anlatageldiği hikâye, klasik anlamıyla bir kibirlilik hikâyesidir: Bu hikâyede insan bedeni, kendisini toplum ve teknoloji dediğimiz şeyler hâlinde geliştirerek, kendi boyunu aşmaya başlar ve dünyayı kendi bedensel organına dönüştürmeye çalışırken kendi duyusal servetini soyutta parçalayarak bir hiçe, koca bir sıfıra dönüşür[9].

Emeğin ürünlerini, bu demektir ki bedenin güçlerini ele geçirmek, denetim altına almak için tarih boyu bir savaşım süregelmiş ve bu amaçlarla bir dizi kurum oluşturulmuştur. Bu kurumların işleyişini sağlayan mekanizmalar ise –bastırma, yüceltme, idealize etme, inkâr etme vs.–, "hem politik hem de psikanalitik söyleme âşinadır"[10]. Bununla birlikte bu sürecin dikensiz gül bahçesi olduğu düşünülmemelidir; zira bedeni ele geçirme ve denetleme savaşı öylesine çetin ve biteviyedir ki, bütün kurumlar tarihine damgasını vurmuştur. Hukukun, ahlâkın, dinin vs. tarihi –ki bunlar Marksist teoride üstyapısal oluşumlardır– dikkatle bakıldığında bize bu savaşımın izlerini gösterir.

Bu noktada, metodolojik bir uyarıda bulunmak gerekebilir. Metin içersinde 'çilekeş' ve 'aylak', aynı sosyal mekanizmanın ürettiği ama zıt görünümlü birer *sosyal tip* olarak inşâ edilmiştir. Bunu "Marksçı ideal tipler"[11] oluşturma çabası olarak adlandırmak da mümkündür. Bu türden ideal tiplerin en önemli özgünlüklerinden birisi, *dolaysız* empirik sınamaya açık olmamalarıdır. Yani bunlar doğrudan hipotez değildirler; hipotezler kurmaya yarayan kavramsal inşâlardır. 'Çilekeş' ve 'aylak', bir sosyal mekanizma olarak sömürünün ürünü olan "özel mülkiyet"in insan bedenleri üzerindeki zıt yönlü etkisini sergilemek amacıyla kavramsallaştırılmışlardır.

7 *Aynı yer*, italikler eklenmiştir.

8 "Üretim hem antitetik belirlenmesinde, kendine, hem de aynı zamanda öbür öğelere [tüketim vs. –b.n.] egemendir. (...) Buna karşılık dar anlamıyla üretimin kendisinin de öbür öğeler tarafından belirlendiği inkar edilemez" (A.g.y., s. 165-166).

9 Eagleton, *The Ideology*, s. 198.

10 *Aynı yer.*

11 Weberci ideal tiplerden farklı olarak Marksçı ideal tipler, "homojen bir empirik gerçekliğin eşdeğerli bir veçhesinin düşüncede tek-yanlı vurgulanması değildir; gerçeklikte gerçekte vurgulanan şeyi kavrama çabasıdır ve tasnifleyici (*taxonomic*) değil nedensel bir odağa sahiptir" [Bhaskar R., *The Possibility of Naturalism*, Routledge, London 1998, s. 131.]

2.1. Çilekeş: Vahşi Materyalizm

Çilekeş ve aylağın nasıl bir arada bulunabildiğinin sırrı, kapitalizmdeki "özel mülkiyet" olgusundadır. Şüphesiz ki; mülkiyeti salt hukukî bir kategori olarak algıladığımız sürece, meselenin içine nüfuz edebilmemiz mümkün değildir: "Özel mülkiyet, insanlığın bizzat kendi bedenine yabancılaşmasının 'duyusal ifadesi'dir; sahip olduğumuz duyusal bolluğun, yerini, kasvetli bir biçimde, tek bir malik olma dürtüsüne bırakmasıdır"[12]. Böylece "*bütün* fiziksel ve zihnî duyular yerine, *bütün* bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* [duyusu] gelmiştir"[13].

Bu, insanın kendisini olduğu kadar, sahip olduğu nesne ile ilişkisini de sakatlayan bir süreçtir. Zira nesne, duyusal bir şeydir ve malik olma duyusunun tahrip ettiği şey, tam da onun duyusallığıdır. "Marx açısından bir nesne, özgün nitelikleri gereği kullanmamız ve hoşlanmamız gereken duyusal bir şeydir; Marx'ın, o nesnenin 'kullanım-değeri'nden anladığı şey budur. Ancak kapitalist koşullar altında, nesneler, metalara indirgenirler; sadece değişim-değerleri için, alınıp satılır oldukları için var olurlar. Ve bu böyle devam ettiği müddetçe, aynı değere sahip herhangi iki meta, birbirleri ile soyut bir eşitliğe indirgenecektir. Bu yüzdendir ki; özgün duyusal özellikleri, özdeşliğin belirlediği farklılık anlamında, hasar verici bir biçimde görmezden gelinecektir"[14]. Nesnenin maruz kaldığı bu indirgemenin bizzat nesnenin maddî varlığını da tehdit ettiği açıktır. Nitekim ekoloji alanında yapılan çalışmalar, nesneler dünyasında yaşanan yıkımın vahim boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Tüm duyuların malik olma duyusuna indirgenmesi kapitalizmin bir veçhesi iken, bir diğer veçhesi de insan yaşamının çeşitliliğinin *ihtiyaca* indirgenmesi, yani "insan bedeninin kendi sınırlarını aşmasını sağlayan *dürtülerin*, sabit, yeknesak biçimde tekrar eden güdülere, bedeni kendi hudutları içinde hapseden *içgüdülere*"[15] indirgenmesidir. Bunun bir ayağı kapitalizmde işçinin durumudur: Kapitalizmde işçi, sadece temel ihtiyaçlarını gidermek için vardır. "Politik iktisatçı, ... işçinin gereksemesini, fiziksel beslenmenin en basit ve en sefil düzeyine, etkinliğini de en soyut mekanik harekete indirger. Sonra da der ki: İnsanın bundan başka etkinliğe ya da zevke gereksemesi yoktur"[16].

İşin garibi; kapitalizmde duyularından (yani bedenselliğinden) soyutlanan sadece işçi değil, bizzat kapitalistin kendisidir de. Marx, Weber'deki *kapitalist çilekeşi* oldukça çarpıcı bir biçimde tasvir eder: "Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan vb. o kadar fazla sermaye *biriktirirsin* –güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar *büyür*. Kendin ne kadar *azalırsan*, o kadar çoğa *sahip olursun*; kendi öz hayatını dile getirmenle *dışsallaşmış* hayatını dile getirmen ters orantılıdır –yabancılaşmış varlığın gitgide büyür"[17]. Para, hiç durmaksızın biriktirilmelidir: "Beş *shillingi* katleden, onun üretebileceği her şeyi öldürür"[18]. "Vakit

12 *A.g.y.*, s. 199.

13 Marx K., *1844 Felsefe Yazıları* (çev. Murat Belge), Payel Yayınevi, İstanbul 1975, s. 108.

14 Eagleton T., "Marx ve Özgürlük" (çev. Vefa Saygın Öğütle), *Praksis*, sayı 17, 2007, s. 204.

15 Eagleton, *The Ideology*, s. 199-200.

16 Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s. 120.

17 *A.g.y.*, s. 121.

18 Weber M., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (çev. Zeynep Aruoba), Hil Yayınları, İstanbul 1997, s. 43.

nakittir" sözüm ona atasözü, kapitalist çilekeşin temel düsturlarından biridir: "Zamanı boşa harcama bütün günahlar içinde ilk ve ilkece en ağır olanıdır"[19]. Yaşamın çeşitliliğinin ve insanîliğinin yerini, *para* ve *parasal zenginlik* almıştır. Artık kapitalistin yapamadığı şeyleri, sahip olduğu para yapacaktır: "Sermaye, sahibi uyurken etrafı kolaçan eden ve sahibinin tüm ciddiyetiyle feragat ettiği tüm zevkleri mekanik bir biçimde tadan hayalî bir bedendir (...) Kapitalist, nefsinin arzularına tövbe edip bu zombiye benzer *alter ego*'yu yaratmak için ne denli çırpınırsa, kazanabileceği ikinci-el başarılar da o denli artar. Kapitalist ve sermaye, yaşayan ölünün imgesidirler: Canlı olan artık uyuşmuştur, cansız olan ise aktiftir"[20].

Şüphesiz ki, kapitalistin çileciliği ile işçinin çileciliği aynı şeyler değildir. Nitekim bu iki çilecilik türünün tarih sahnesinde birbirinden farklı açılımları olmuştur. Bununla birlikte, her ikisinin de belirli bir tarihsellikten, yani "üretim"in kapitalist koşullarda aldığı anlamdan türediği söylenebilir. Bu, *üretimin amaçlaşması* olarak tanımlayabileceğimiz bir olgudur. İşçinin varlık sebebi zaten üretimdir. Kapitalist açısından da durum, farklı bir açıdan böyledir: "...üretici kaynaklarını yaygınlaştırmayı ve dönüştürmeyi beceremeyen bir kapitalist hızla iflasa sürüklenecektir"[21]. Böylelikle, Marx'ın teorisinde iki ayrı kavrammış gibi duran "emeğin yabancılaşması" ve "özel mülkiyet" kavramlarının aslında özdeş ifadeler oldukları ve emek ürünlerinin ilkinde işçinin ikincisinde ise kapitalistin perspektifinden ele alınmasından dolayı böyle farklı kavramsallaştırıldıkları pekâlâ söylenebilir[22]. Dolayısıyla kapitalizmde eğer "üreten beden" diye bir imgenin varlığından söz edeceksek, bunun *cansız bir beden* ya da *bedensiz bir ruh* olduğunu söylemek gerekir. Kapitalizm, böylesi bir metafiziği, bizzat kendi somutluğunda üretmektedir.

2.2. Haz Düşkünü Aylak: Kaprisli İdealizm

> Kapitalist toplumun bir veçhesi amansız bir çilecilik ise, bunun aynadaki yansıması fantastik bir estetizmdir. Duyusal varoluş bir yandan 'ihtiyaç' iskeletine değin soyulurken öte yandan ölçüsüzce şişirilir. Körü körüne biyolojik maaş mahkumunun antitezi, egzotik bir aylak, haz düşkünü bir asalaktır[23].

Maddî olanaklarla donanmış olan aylak, ihtiyaçsızlıktan, aklının "bilmiyorum ki ne istiyorum?"[24] diye kurcalanmasından mustariptir. Zira "özel mülkiyet, kaba gereksemeyi *insanî* gereksemeye çevirmeyi bilmez. *İdealizmi, fantezi ve kapristir*"[25]. Yakıcı arzularla doludur aylak ve bu arzuları, arzularının kaynağı olan para gibi kendi kendini üreten, maddî gerçeklikten bağımsız, düşsel bir nitelik taşır. Kendi kendini üreten sözkonusu arzular, bu anlamıyla herhangi bir maddî gerçekliğe değil, kendi kendilerine göndermede bulunurlar; yani öz-göndermeseldirler. Dolayısıyla aslında, bizzat kendilerini tüketirler.

---

19 *A.g.y.*, s. 138.

20 Eagleton, *The Ideology*, s. 200.

21 Eagleton, *William Shakespeare*, s. 118.

22 Bunun için bkz. Vandenberghe F., *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge, London 2009, s. 48.

23 Eagleton, *The Ideology*, s. 200.

24 Bloch E., *Umut İlkesi*, Cilt I (çev. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 74.

25 Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s. 118.

Bilindiği üzere burjuva çileciliği, bir yandan feodal dönemin Katolik miskinliğine diğer yandan ise aristokratik tüketim çılgınlığına karşı gelişmiştir. Bu çilecilik biçiminde, aristokratik tüketime yönelik nefretli bir küçümseme söz konusudur ki bu, pek çok 19. yüzyıl romanında konu edinilmiştir. Oysa ki aynı burjuva toplum, tarihin gördüğü en dizginsiz tüketim biçiminin de tohumlarını bağrında taşımaktadır. Yani üretimin kendi başına bir amaç hâline geldiği kapitalist toplumda, aristokratik aylak kıyasıya eleştirilirken, daha önce görülmedik bir aylak tipi vücut bulmuştur. Aristokrat, statüsü gereği tüketir; tüketimindeki şatafat, statüsünün bir göstergesidir. Burjuva aylağın tüketimi ise fantastik bir idealizme tekabül eder: O, sadece arzusunun nesnelerini tüketmekle kalmaz; zevk ve arzuyu metalaştırarak, bir başka deyişle yararla zevk, zorunlulukla arzu arasındaki bağı koparark, bizzat zevk ve arzunun kendisini de tüketir. "Aylak zenginlerin tükettiği şey, kendi zevk verici tüketim edimlerinin narsisizmidir"[26]. Dolayısıyla o, nesnelerin duyusal içeriklerini kaybedip bir nicelikselliğe indirgenmesi sonucu, tüketimin idealizmini katmerleştirerek kendi duyusal servetini tüketir.

Buraya kadar anlattıklarımız, insan bedeninin kapitalizmde ortadan ikiye ayrılışının öyküsüdür. Bir yanda vahşi bir maddecilik, diğer yanda ise kaprisli bir idealizm sözkonusudur. Bunu bir başka ifadeyle söylersek, zorunluluk katı bir belirlenimciliğe, özgürlük de anarşiye dönüşmüştür. Ve bunlar, içsel-ilişkisel bir biçimde, birbirlerinin varlık sebebidirler. Çilekeşlerin varlığı, burjuva aylaklığın maddî zeminini yaratır ve burjuva aylaklığı da kapitalist toplumun idealar dünyasındaki hâlidir.

Beden, kapitalizm içinde bir araya gelemeyecek iki parçaya bölünmüştür: Bir yanda "burjuva toplumunun bedeni" olan insanların duyu ve arzularından soyutlanması sonucu, bedenin salt ihtiyaca indirgenmesi vardır ki bu, emek sürecinin, araçsallaştırılmak suretiyle bedensel hazdan tümüyle arınmış bir dayatmaya indirgenmesidir. Diğer yanda ise, ihtiyaç ve zorunluluklardan muaf kaba zevkler, yani bedensellikten arınmış hazlar sözkonusudur. Başka bir açıdan söylendiğinde, bedenin üretken güçleri rasyonelleştirilip metalaştırılırken, aynı bedenin sembolik ve libidoya dayandırılan içgüdüleri ise hem kaba şehvete varana dek soyutlanmakta hem de israf hâlinde boşa akıtılmaktadır. Oysa ki, "Narsisizm ve zorunluluk, yokluğu çekilen ve haddinden fazla olan arzular, (...) yekpare bedensel özgürlüğün birbirinden koparılmış iki yarısıdır"[27]. Bu demektir ki; ihtiyaç ve zevk, gerçekte aynı duyusal bedende yaşanmalıdır. Bu, kapitalizm içinde mümkün olmayan bir şeydir. Zira kapitalizm koşulları altında, insanın bedensel etkinliği, paradoksal bir biçimde bedeni aşağılayıcı birtakım "akılsal biçimler" üretmektedir. Dolayısıyla bir kanaat olarak, "eğer çiğ şehvet ile bedensizleşmiş akıl arasındaki yarığı kapatmak isteniyorsa, bu ancak, insanî rasyonalitenin köklerini, üretken bedenin ihtiyaç ve kapasitelerindeki gizli kaynağında arayan devrimci bir antropoloji sayesinde mümkün olabilir"[28]. Peki bu, Marx'ın teorisinde nasıl vücut bulacaktır?

III. İki Teorik Tartışma ve Marx'ta 'Toplumsal'ın Hayatiyeti

Kapitalizmin bağrına damgasını vuran bu yarılmanın ortadan kaldırılması çabasında, Marx'ı tam olarak nereye oturtmak gerekir? Burada, Marx'ın teorisine dönük ayrıntılı bir analize girmeksizin, Marx'ı sözkonusu yarılmayı ortadan kaldırmaya

26 Eagleton, *The Ideology*, s. 205.

27 *A.g.y.*, s. 201.

28 *A.g.y.*, s. 207-208.

dönük iki teşebbüsle karşılaştırmakla yetineceğiz: Psikanalitik ve antropolojik açıklama teşebbüsleri. Bunun için önce Marx'ın, Batı aklının diğer "doğal" çocuğu olan Freud'la ilişkisine değinecek, sonra da genç Marx ile olgun Marx arasındaki ilişki üzerine odaklanacağız.

Marx'ın Freud'la ilişkisine dair Marksizm-içi kamplaşma aslında oldukça ilginç bir görünüm arz eder. Zira burada, genel Marksizm-içi kamplaşmada karşıt kutuplarda yer alan figürlerin benzer paydalarda buluşmuş olduklarını hayretle fark ederiz. Nitekim örneğin, Marksizm-içi genel kutuplaşmanın nesnelci kutbunun mimarı olarak genel kabûl gören ortodoks Marksist yaklaşım Freud'un teorisini gerici bir burjuva ideolojisi olarak değerlendirip reddederken[29], aynı kutupta tanımlanan Louis Althusser ise Freud'u doğum sancıları çekilen yeni ("Matematik", "Fizik" ve "Tarih" kıtalarından sonra dördüncü) bilim kıtasının kurucusu olarak kutlamaktadır. Diğer yandan, öznelci kampa dâhil edilenlerden Herbert Marcuse, Freud'un teorisine derin bir sadakât gösterip teorinin tarih-dışılık gibi bir kusuru varsa da yine de devrimci potansiyele sahip olduğunu iddia ederken, Ernst Bloch ise, tam da konumuz açısından çarpıcı bir biçimde, Freud'u bir "libido putu" yaratıp bu putu "mutlaklaştırmakla" ve "bir kavramsal mitoloji yaratarak yaşayan/canlı bedenden kopmakla" itham etmektedir[30].

Althusser'e göre Fransız (ortodoks) Marksistleri, Freud üzerinden yaratılan revizyonist ideolojiye haklı olarak karşı çıkmakla birlikte, bunu bizzat Freud'un kendi teorisiyle karıştırarak hata etmektedirler[31]. Zira Althusser'e sorarsak Freud sonrası psikanalistleri, "büyük ailenin tüm haklara sahip bir üyesi olarak 'benimsendikleri' için çok sevinçli ve mutlu" olmalarından, bunu "gerçek iktidarlarla kurulmuş olan uyuşma ittifakları pahasına" yaptıklarından ve "patron karnını doyurduktan sonra geri kalanla mutfakta keyfince yiyecek bir şeyler hazırlar gibi nesne *artıklarına*" gönül indirdiklerinden dolayı şiddetle eleştirmek gerekir[32].

Nitekim Wilhelm Reich da aynı şekilde, Komintern'in Freud'un teorisini "idealist bir bilim" olarak tanımlarken hataya düştüğünü; Freud'un aslında önemli materyalist buluşlarda bulunduğunu ama sonraki yorumcuların idealist sapmalara yol açtığını (tabiî bu sapmaların Freud'da kökleri olduğunu kabûl ederek) öne sürmektedir[33].

29 Buna bir örnek için bkz. Dobrenkov V. I., *Erich Fromm'un ve Yeni-Freudçuluğun Eleştirisi* (çev. Oya Tangör ve Levent Küey), Sorun Yayınları, İstanbul 1979, s. 11-20.

30 Bloch, *a.g.y.*, s. 90.

31 Althusser, *a.g.y.*, s. 183-184. Althusser'in Freud'a niçin böyle yaklaştığına dair kendi teorisinin içinden birkaç söz söyleyebiliriz. Althusser'e göre; nasıl ki Copernicus dünyanın evrenin "merkez"i olmadığını göstermişse ve nasıl ki Marx insan öznesinin, yani ekonomik, politik ya da felsefî "ben"in tarihin "merkez"i olmadığını ortaya koymuşsa, aynı şekilde Freud da bize, "gerçek öznenin, tekil özünde bireyin; 'ben'de, 'bilinç'te ya da 'varoluş'ta (...) merkezini bulan bir ego biçimine bürünmüş olmadığını; insan öznesinin, 'ben'in imgelemsel yanlış bilişinden, yani, içinde kendisini 'tanıdığı' ideolojik oluşumlardan başka bir şeyden kaynaklanmayan 'merkez'den yoksun bir yapı tarafından merkezsizleştirildiğini ve kurulduğunu açık[lamakta] ve göster[mektedir]" (*a.g.y.*, s. 206). Buradan hemen anlaşılacağı üzere Althusser, psikanalizin "devrimciliğini", kendi özgül nesnesine ("bilinçdışı") sahip bir "bilim" olmasında bulmakta ve temel misyonunu da, kendi genel teorisiyle uyumlu olarak, özneyi merkezden çıkaran yaklaşımında görmektedir. Bu anlamıyla Freud, Althusser için oldukça önemli bir müttefiktir.

32 *A.g.y.*, s. 191-192.

33 Reich'a göre Freud'un ölüm içgüdüsü kavramsallaştırmasının idealist spekülasyonların sığınağı hâline gelmesi, çünkü maddî (empirik) temelden yoksun olması ve bunun sonucunda ahlâkî rollerin abartılmasına varması bir idealist sapmanın kaynağıyken, bir diğer idealist sapma ise, gerçeklik ilkesinin sonradan tamamen topluma uyum biçimine büründürülmesi, dolayısıyla da haz ilkesinde toplumsal ortamın belirleyiciliğinin reddedilmesidir [Reich W., *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm* (çev. Yeşim Ömürsuyu), Logos Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 23-27]. Reich'ın, tarihsel materyalizm açısından

Yine Freud'un teorisini Freud sonrasından ayırma çabasındaki Marcuse'ye göre Yeni-Freudçular, toplumun içgüdülerdeki köklerini koparmakta ve bunun yerine toplumu, bireyin karşısına onun hazır 'çevresi' olarak çıktığı düzlemde, kökenini ve yasallığını sorgulamaksızın olduğu gibi kabûl etmektedirler. Dolayısıyla "Yeni-Freudçu eleştiri sözcüğün tam anlamıyla ideolojik kalır; yerleşik dizgenin [sistemin –b.n.] dışında hiçbir kavramsal temeli yoktur..."[34].

Freud'u Marksizm ya da eleştirel teori içersinden savunanların, zıt kutuplara dâhil olsalar da aynı akıl yürütmeye yaslandıkları görülmektedir: Freud'un özünde devrimci teorisi (sözkonusu yazarların bir teorinin devrimci olmasından anladıkları şeyler kuşkusuz farklı olsa da), Freud sonrası psikanalistlerin elinde, mevcut toplumsal ilişkileri gizemlileştirmeye ve meşrulaştırmaya yarayan bir ideolojiye dönüşmüştür. Freud'un teorisini bu düşüşten kurtaracak figür eleştirel teoride Erich Fromm iken, Althusser açısından Freud'un üzerindeki ideolojik mistifikasyonu dağıtacak kişi Jacques Lacan olacaktır[35].

Bu akıl yürütmenin sorunlu olduğunu düşünmekteyiz. Bunun için öncelikle Jonathan Lear'ın Freud'un teorisindeki Platoncu özü ortaya çıkardığı analizleri aktaralım. Lear, bize, Freud'un psişenin yapısına dair çıkarımlarının temelinde Platon'un üç kısımlı sınıflandırmasının yattığını söyler:

> *İştah/arzu* (*appetite*); yemek, seks ve diğer bedensel hazlara ilişkin temel arzulardan oluşmaktadır. *Ruh* (ya da *thumos*), bugün narsistçe bir bileşen olarak adlandırabileceğimiz şeydir: O, onurun, itibarın, aşkın ve başkalarını yönetmenin peşindedir. Son olarak *akıl*, psişenin hakikâti arzulayan kısmıdır[36].

Kuşkusuz Freud'un id, ego ve süper-ego ayrımı birebir bununla aynı değildir; ama Lear'a göre psişenin bölünme yöntemi aynıdır. Nitekim Sokrates'in yaptığı ayrım, üç önemli gözleme dayanır[37]: a) İnsanlar farklı *türde* şeyleri arzulamaktadır; b) İnsanî arzular farklı türlerde olduğu için, tek bir bireyin içersinde *köklü* çatışmalara açılan bir kapı vardır (benim temel ihtiyaçlarımı tatmin etme biçimim, başkalarının gözünde ve bizzat kendi gözümde nasıl görünmek istediğime dair bazı arzularla çatışabilir); c) İnsanlar, kendi kişiliklerini bu üç kısımdan biri etrafında düzenleme eğilimindedirler. Gelgelelim Freud'daki Platoncu etki, Lear'a göre bununla sınırlı değildir.

Başlarda cinsel güdüyü teorisinin merkezine koyan Freud, yaşamının sonlarına doğru, cinselliğin daha derin ve daha kuşatıcı bir gücün hizmetinde olduğunu keşfetmiştir: Bütünleşme ve gelişime doğru bir eğilim. Freud bu gücü Eros, aşk ya da yaşama-güdüsü olarak adlandırmıştır. Lear'a göre "perspektifteki bu kayma, Freud'un, insan psişesine dair psikanalitik anlayışını felsefî geleneğin hattına taşımasına yol açmıştır"[38].

---

psikanalizin toplumsal önemini iki yönden ele aldığını söyleyebiliriz: Bir dünya görüşü, bir felsefe sistemi olmaya yeltenmeyen yardımcı bir bilim olarak ve sosyalist toplumda edineceği akıl sağlığı ve eğitim işlevleri açısından (*a.g.y.*, s. 70-71).

34 Marcuse H., *Eros ve Uygarlık* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1998, s. 26-27.

35 Kuşkusuz burada psikanalize dair çıkarımlarımızı Freud'la sınırlamak durumundayız. Lacan'ın teorik alet çantasına dönük bir analiz, bu çalışmanın kapsam ve niyetini aşacaktır. Fromm ise, Marcuse'nin Freud'dan yaptığı antropolojik çıkarımlar bağlamında birazdan ele alınacaktır.

36 Lear J., *Freud*, Routledge, London 2005, s. 165.

37 *A.g.y.*, s. 165-166.

38 *A.g.y.*, s. 83.

Diğer yandan bu kayma, Freud'un "büyük ailenin tüm haklara sahip bir üyesi" hâline gelmesini de sağlayan şeydir. Nitekim Freud, cinsel güdü teorisi üzerine geliştirdiği Ego psikolojisini oluşturmaya başladığında, "bütün bilim dünyası derin bir oh çekti: Sonunda Freud, saçmalıklarına bir son vermeye başlamıştı; sonunda söz hakkı yeniden insanoğlunun içindeki 'üste', özellikle ahlâka düşmüştü"[39]. Şu hâlde, Adler'in tamamen kapitalist bir mantıkla cinsel güdüyü güç/iktidar güdüsünün oyuncağı hâline getirerek ve Jung'un da tamamen faşist bir mantıkla buradaki güç güdüsünün yerine savaş sarhoşluğunu koyup libidoyu arkaikleştirerek (ki Bloch'a göre her iki açılım da Nietzsche'nin Schopenhauer karşısındaki zaferi anlamına gelir), "herkesin sırtına yük olan cinsellik sorununu bir vuruşta bertaraf ettikleri" ve Freud'un orijinal teorisini yozlaştırdıkları doğrudur belki[40]. Ancak şu da doğrudur ki; Freud'un teorisindeki sözünü ettiğimiz kayma, bu tür "yozlaştırmaların" kaynağı ya da en azından meşruluk zemini olmuştur. Platoncu etkinin bir diğer veçhesi tam da burada kendini göstermektedir:

> Yüksek bir yere çıkarak psikanalize horgörüyle tepeden bakanlar, psikanalizin genişletilmiş cinselliğinin ulu Platon'un Eros'una ne kadar da uyduğunu akıllarından çıkarmamalıdırlar[41].

Freud artık, cinsel güdülerin *kendilerinden öteye ulaştıklarını* düşünmektedir; tıpkı, güzel genç oğlanlara dönük erotik bir çekim duyan ama bunun ötesinde bir çekime kapıldığını hisseden Sokrates gibi. Nitekim "Sokrates, çekimine kapıldığı şeyin sadece güzel oğlanlar olmadığını (...) bizzat güzelliğin çekimine kapıldığını fark etmişti (...) Tüm bu cinsel çekim, tatminsizlik, farkına varma, düşünme ve yeniden-yönelme süreci, Platonik bir perspektiften bakıldığında, Eros'un tezahürleridir"[42]. Şu hâlde Platonik Eros'un karakteristiği, erotik güdülerin daima kendilerinden öte bir şeye atıfta bulunmasıdır. Dolayısıyla "Freud, Eros'u temel bir güç olarak koyar; zira bizzat cinselliğin daha geniş bir insan gelişimi projesiyle nasıl bütünleştiğini açıklamak istemektedir"[43].

Kuşkusuz bunun tamamen pratik bir derdin sonucu olduğu da söylenebilirdi. Şöyle ki: Eros'a dönük tercih, psikanalizin, bir tedavi yöntemi olarak, insanları "iyileştireceği" fikrini meşrûlaştırmaktadır. Psikanalize tâbi tutulanlar, böylece, çocukluktan gelen özlemleri, çatışmaları ve fantezileri vasıtasıyla, kendilerinin ötesine geçmektedirler. Bunun, analize tâbi tutulan açısından, gelişim sürecini kaldığı yerden devam ettirmeye yardımcı olduğu varsayılmaktadır. Böylelikle cinsel güdü, kendisinin ötesine geçmekte ve daha geniş bir liberal projenin tezahürü hâline gelmektedir.

Freud'un gerçekleştirdiği kayma, buradaki gibi, psikanalitik sağaltma pratiğinin önünü açma çabası olarak görülse dahi, bunu "büyük aileye katılma" isteğinden ayırmak doğrusu bize pek de mümkün görünmemektedir. Bu durum, bilhassa Althusser'in Freud sonrası psikanalistlere yönelttiği eleştirinin kısmen Freud'a da yöneltilmesi gerektiğini göstermez mi? Meseleye bu pratik meselesinin dışında felsefî açıdan bakıldığında ise Adler ve bilhassa Jung'un önüne açan şeyin, tam da Freud'un

39 Reich, *a.g.y.*, s. 66.

40 Bkz. Bloch, *a.g.y.*, s. 82-87; Reich, *a.g.y.*, s. 67.

41 Freud'dan aktaran Lear, *a.g.y.*, s. 83.

42 *A.g.y.*, s. 84.

43 *Aynı yer.* Bu noktada olası bir yanlış anlamayı önlemek adına küçük bir uyarıda bulunmak gerekebilir. Platonik ayrımlara yaptığımız vurgu, bizim için Freud'un sadece Eros'a varma yolunu göstermek açısından önemlidir. Dolayısıyla Freud'da Platon'daki türden bir idealizm bulunduğunu iddia ediyor değiliz.

bu felsefî topraklara ayak basması olduğunu görürüz: Cinsel güdülerin kendilerinden öteye ulaştıkları, kendilerinden öte bir şeye atıfta bulundukları söylendiği ve bilim camiasına "derin bir oh çektirildiği" an, bu "öte"deki şeye dair oluşacak muhtelif spekülasyonlara teori içersinden bir set çekmek mümkün olmaz. Bloch'un yönelttiği eleştiri, yani Freudçu bilinç-dışında *yeni hiçbir şeyin olmadığı ve olamayacağı*, çünkü Freudçu bilinç-dışının sadece regresyonlardan (geriye dönmelerden) ibaret olduğu eleştirisi, tam da bu noktada meşruiyet kazanır:

> Liberal olan [Freud –b.n.] bastırılanı bilinçli kılmak ister. Gerici [Jung –b.n.] ise bilinçli olanı bastırılana geri bağlamak, evet, onu bilinç-dışının gittikçe daha derinlerine tıkmak. (...) Ama yine: Ana noktada öğretmen Freud sapkın öğrencisiyle aynı düzlemdedir; ikisi de bilinç-dışını [beşerî] gelişmenin tarihselliği içinde geçip gitmiş, bodruma tıkılmış ve sadece orada olabilecek bir şey olarak kavrarlar sırf[44].

Şüphesiz ki tartışma burada tüketilemeyecek kadar çetrefillidir. Ancak Freud'u Marksizm ya da eleştirel teori içinden savunanların akıl yürütmelerindeki sorunun kaynağını göstermiş olmak, bu çalışmanın amaçları açısından kafidir. Temel eleştirimizi psikanalizin geneline yöneltmemiz bu metin içinde meşru değil kuşkusuz; zira en basitinden, Lacancı argümanları burada tüketmiş değiliz. Ancak yine de Marksizm-içi tarihsel deneyimler ışığında ve toplumsal özgürleşimci bir sosyal bilim pratiği açısından şöylesi çıkarımlarda bulunulabilir:

a) Başta Frankfurt okulu teorisyenleri olmak üzere, bir çeşit Freudo-Marksizm kurma çabalarının *teorik düzlemde* başarısızlıkla sonuçlandığı görülmektedir. Psikanalizi bir tarih anlayışı, dahası bir düşünce sistemi olarak kurmaya, Marx'ın teorisine bu biçimde eklemlemeye ve dolayısıyla kimi sosyal fenomenleri dürtüler, bastırma mekanizmaları vs. ile açıklamaya dönük tüm çabalar, analizlerinin herhangi bir aşamasında karşılarında kaçınılmaz olarak, Marx'ın da temel postülalarından olduğunu düşündüğümüz şu kuralı bulacaktır: "...toplumsal bir fenomenin doğrudan psikolojik bir fenomenle açıklandığını gördüğümüzde bu açıklamanın yanlış olduğundan emin olabiliriz"[45]. İkiz kuleler saldırısını penis kıskançlığıyla açıklamaya dönük traji-komik girişimlerin olduğu bir entelektüel ortamda, bu kural daha bir önem kazanmaktadır[46]. 'Metafor' ile 'açıklama' arasındaki ayrımı daha net çizmemiz gereken bir dönemdeyiz zira.

b) Freudo-Marksizm sentezinin *olgusal düzlemde* başarısız olma sebeplerinin başında ise, Freud'un kendi içinde bulunduğu sosyal çevreden hareketle geliştirdiği cinselliğin bastırıldığı çıkarımının eleştirilmeksizin kabûl edilmesi gelmektedir. Oysa ki, açlık gibi 'banal' kaygılardan mustarip olan dönemin geniş kitleleri şöyle dursun, orta sınıflar açısından dahi cinselliğin bastırılması evrensel bir durum değildir. Sözgelimi

44 Bloch, *a.g.y.*, s. 90.

45 Durkheim E., *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (çev. Cenk Saraçoğlu), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2003, s. 213.

46 Psikanaliz teorisinin Türkiye'deki serüveninde önemli bir isim olan Saffet Murat Tura'nın şu sözleri tam da bu noktada önemlidir: "...bir siyasal teori olarak, yahut siyasal olayları çözmek bakımından donanımı yoktur psikanalizin (...) Bence toplumsal olaylar psikanaliz edilemez. Bu yönde yapılan çabalar da psikanalitik jargona metafor olarak başvuran şık söylemlerden ibaret kalmaya mahkûmdur. Önümüzde çıplak tarih varken, elimizde tarihsel olayların somut analizi denen bir yöntem dururken, Mustafa Kemal Atatürk'ü baba modeliyle açıklasak n'olur, açıklamasak n'olur?" [Tura S. M., "Saffet Murat Tura'yla Söyleşi: Psikanalitik Söylemle Nereye Kadar?", (söyleşiyi yapanlar: Bekir Tarık ve Osman Akınhay), *Mesele*, sayı 6, 2007, s. 13].

Bloch'a sorarsak, Fransız burjuvasında, bilhassa Almanya'dakine nazaran, daha az cinsel küf kokusu, daha az libido bastırılmışlığı vardır: Paris'te bekâr bir delikanlı haftada bir odasına bir kız almaz veya bir geceyi dışarıda geçirmezse, ev sahibi onun normal olmadığından ve kirayı takabileceğinden endişelenmeye başlayacaktır[47].

Freud'un çerçevesini dolaysızca kullanan Marcuse, şöylesi bir argümantasyon geliştirir: Kapitalizm, teknolojik üstünlüğüne dayanarak, dev bir ekonomik artı üretmiştir. Bu durumda, artı bir cinsel baskı da söz konusudur; zira kapitalizm toplumsal denetimi ancak cinsel düzenleme aracılığıyla sağlayabilirdi. Dolayısıyla libidinal güçlerin serbest bırakılması, nüfusa yönelik bu çileci düzenlemeyi tehdit edecektir. Kapitalizme meydan okumanın yolu o hâlde cinsel özgürleşmeden geçer[48]. Oysa ki bu akıl yürütme, kapitalizmin gelişim süreciyle karşılaştırıldığında oldukça problemlidir. Zira Marcuse, Freud'dan beslenen diğer eleştirel teorisyenler gibi, eski bir endüstriyel Avrupa toplumunun katı içgüdüsel tabularının eleştirilmesinden temellenen bu görüşü, "ticarileşmiş geniş mezheplilik" gibi çok farklı özelliklere sahip *tüketim toplumunun* son derece farklı koşullarına uyarlamaktadır[49]. Dolayısıyla, bu şekilde geliştirilen teorik çerçeve, yukarıda "aylak"ta cisimleştirdiğimiz fenomenler yığınını açıklama ve çilekeş ile aylağı bir arada yaratan toplumsal mekanizmaları kavrama gücünden büyük ölçüde yoksundur. Oysa ki:

> Tüketim toplumu denilen şey hem bolluk, hem de yoksunluk toplumudur; bir yanıyla savurganlığa, diğer yanıyla tutumluluğa ve (düşünsel, katı ve soğuk) bir içe kapanmaya yönelir. İkiliklerle dolu bir toplumdur; her terim karşısındaki terimi (mutlak karşıtını, çelişiğini, aynadaki görüntüsünü) yansılar; karşısındaki terimi gösterir ve onun tarafından gösterilir. Terimler karşılıklı olarak birbirlerinin güvencesi ve ikamesidirler; her biri diğerini yansılar. Bu bir sözde-sistem, bir ikameler sistemidir; sistem olmayanın sistemidir, tutarsızlığın birlikteliğidir. Kopma noktasına yaklaşılır, ama hiçbir zaman ulaşılmaz: Sistemin sınırı budur[50].

Bu toplum, ideolojik düzlemde, cinselliği sadece reddeden, bastıran, engelleyen değil ama aynı zamanda kışkırtan ve çoğaltan mekanizma ve kurumlara da sahiptir. Lefebvre, erotik edimlere anlam katan "eski yasakları"[51] yeniden üretmeye dönük bir eğilimden söz ederken, bizce tam da yasak (tiksinti) ile kışkırtma (nesnesiz arzu) arasındaki içsel bağa vurgu yapmış olmaktadır. Yoksunluk (ve belki de bedene yönelik tiksinti) ile saklı arzunun birbirine karıştığı pornografiyi üreten ve böylelikle "çilekeş" (yoksunluk/tiksinti) ile "aylak"ı (saklı ve gerçekliğini kaybetmiş arzu) aynı bedende şizoid bir biçimde bir araya getiren nedir?[52]

47 Bloch, *a.g.y.*, s. 92-93.

48 Bkz. Turner B. S., "Recent Developments in the Theory of the Body", *The Body: Social Process and Cultural Theory* (ed. M. Featherstone, M. Hepworth ve B. S. Turner), Sage, London 1999, s. 16.

49 Nitekim Jameson, "aceleci", "acemice", "mekanik" ve "eskimiş" bulduğu bu Freudo-Marksizm arayışının köklerini bizzat Adorno ve Horkheimer'da bulmakta ve bunun için Adorno'nun edebî ve müzikal çalışmalarından, psişik tanıyı kültürel eleştiri düzeyine çıkaran teorik hamleden ve otorite analizlerinden örnekler vermektedir. Bkz. Jameson F., "Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu" (çev. Nesrin Tura), içinde: Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 213-215.

50 Lefebvre H., *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (çev. Işın Gürbüz), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 142.

51 *A.g.y.*, s. 88.

52 Freudo-Marksizm sentezinin başarısızlığı üzerine bu çıkarımlarımızın, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin ürettiği tüm kavramsal aletlerin kullanışsız olduğunu iddia etmek anlamına gelmediğini, sanırız

c) Psikanalizin Marksist teori açısından bilhassa ideoloji analizinde verimli olabileceğine ilişkin iddialı bir görüş vardır. Bu argümanın üzerine düşünürsek: Bir inançlar sistemini (*İ*) "ideolojik" olarak tanımlayabilmek için, Bhaskar'ın koyduğu kriterler oldukça faydalı gözükmektedir. Bhaskar, sırasıyla eleştirel, açıklayıcı ve kategorisel olarak adlandırdığı üç tip kriter koymaktadır[53]. *İ*'nın "ideolojik" olduğunu gösterecek bir *T* teorisinin, *eleştirel kriteri* karşılayabilmesi için, 1) *İ* tarafından açıklanmış olan en çok sayıda fenomeni, ya da bunların en önemlilerini, bizzat kendi tanımlamaları altında açıklayabilmesi ve 2) *İ*'nın açıklayamadığı anlamlı bir fenomenler dizisini açıklayabilmesi; *açıklayıcı kriteri* karşılayabilmesi için de, 3) *İ*'nın yeniden-üretimini (yani fâiller tarafından sürekli kabûl edilmesinin koşullarını) açıklayabilmesi ve eğer mümkünse, *İ*'nın sınırlarını ve (her nasıl olacaksa) dönüştürülmesinin (içsel) koşullarını belirleyebilmesi ve 4) Kendi içinde bizzat kendini açıklayabilmesi ya da en azından kendini bir yere koyabilmesi gerekir[54]. Bu kriterler göz önüne alındığında, psikanalizin *sadece belirli durumlarda* (1) ve (2) ve *sadece bireysel düzlemde* (3) kriterlerini kendi teorik çerçevesi içersinde, kendi kavramsal araçları vasıtasıyla karşılayabileceği söylenebilir. Gelgelelim, (4) kriterini karşılamaktan uzak, yani öz-düşünümsellikten yoksun olduğu açıktır. Psikanalizin kendi kavramsal araçlarıyla bizzat kendisini açıklayabilmesi ya da en azından kendi bilen-öznesine dair epistemolojik sorunu çözebilmesi mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki; psikanaliz, sosyal teori açısından sadece, ideoloji analizinde *yardımcı bilim olarak* ve *birey düzlemindeki* etkileri analiz etmek için kullanılabilir; her ne kadar bizce, sosyal fâilliğe açılan bilinç sorunsalını irdeleyecek daha kullanışlı kavramsal çerçeveler mevcutsa da.

d) Toplumsal özgürleşimci bir sosyal bilim pratiğinin temel meselesi olan yapı-fâil ilişkisi hususunda psikanalitik düşünce, teorisine içkin bazı handikaplardan mustariptir. İlişkinin yapı ayağından meseleye bakıldığında sıklıkla karşılaşılan bir indirgemecilik türü sözkonusudur: "Kurumların temellerini bilinçdışında ararken, özerk toplumsal güçlere yeterince yer bırakmayan indirgemeci bir kurum anlayışı"[55]. Meseleye fâillik açısından bakıldığında ise, Freud'un psişe yapılandırmasındaki id, ego ve süper-egonun âdeta fâilin içindeki *cüce-fâiller* hâline geldiklerini, Bloch'a sorarsak[56] *çok-katmanlı bir öznesizliğin* sözkonusu olduğunu görmekteyiz[57]. Bu, ilk bakışta, kendi içinde bütünlüklü bir *a-tomos* olarak, bir *monad* olarak kurgulanan burjuva bireyine yönelik kökten parçalayıcı bir taarruzmuş gibi görünse de (ki Althusser'e böyle göründüğü bizce aşikârdır), biraz daha dikkatli bakıldığında fark edilecektir ki, doğal içgüdülerin toplum ve kültür tarafından acımasızca bastırıldığı söylemi, feodal kısıtlamalara karşı bayrak edilen burjuva "doğal insan" mitosuna dolaysızca dayanmakta, "içgüdüler[in] her zaman kaba kültürün baskısıyla sakatlanmış görkemli ve özgür hayvan rolünü oyna[dığı]"[58] biyolojik temelli bir liberal mitoloji yaratılmaktadır (Bu teorik gövdenin, Jung'un ellerinde faşist bir mitolojiye payanda edilmesi bu bakımdan da çok şaşırtıcı

ki vurgulamamız gerekir. Eleştiri alanımızda sadece, başta Marcuse olmak üzere Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Freud'la kurduğu teorik ilişki bulunmaktadır.

53 Bkz. Bhaskar, *a.g.y.*, s. 73-77.

54 Bilim ile ideoloji arasındaki ayrıma dair geliştirilmiş kategorisel kriter bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.

55 Giddens A., *Toplumun Kuruluşu* (çev. Hüseyin Özel), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 45.

56 Bloch, *a.g.y.*, s. 72-73.

57 Bu eğer bir tiyatro oyunu olsaydı, "iyi ve kötü perilerin, sansürün, benin, üst-benin ve idin ketleme, bastırma, yatırım, narsisizm, aktarım ve yer değiştirme 'mucizelerini' gerçekleştirdikleri efsanevi bir dram" [Caudwell C., *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler* (çev. Müge Gürsoy Sökmen ve Ali Bucak), Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 119] olurdu.

58 Caudwell, a.*g.y.*, s. 125.

olmasa gerektir). Üstüne üstlük, "ruhta, sansür kurumu dâhil, tam teşekküllü küçük bir baskıcı devlet"[59] kurulmak suretiyle, kurgusal burjuva-birey özgür içgüdülerle özdeşleştirilmekte ve böylelikle bizzat birey-insanın içersinden, bir Matruşka bebeği misali, birey-devlet ilişkisine dair liberal kurgu çıkmaktadır: *Özgür bireyin içinden özgür cüce-bireyler çıkmaktadır.* Bu noktada, yeraltındaki mahzenlerde gününü bekleyen içgüdülerin bilinçsiz (doğal = özgür) hedefler uğruna çabalayan özgür şeyler olmadığını, tam tersine, sosyal fâillik açısından özgürlük değil kör zorunluluğun ta kendisi olduklarını bilhassa vurgulamak gerekir; insanı kendi bedeninin dışına taşıran dürtüler/arzular, bizzat onu kendi bedenine hapseden içgüdülere indirgenmiştir. Sonuç olarak bu teori içersinden, gerek, (biyografik ya da başka türlü) geçmişe çakılı yapısı gereği, insanî kapasiteleri imleyen *yaratıcı arzulara* varmak, gerekse de insan eyleminin düşünümsel karakterine ilişkin çıkarımlarda bulunmak mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak; psikanalizin, sözünü ettiğimiz yarılmaları yaratan toplumsal mekanizmaları, kendi alet çantasındaki kavramlar vasıtasıyla açıklayabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla psikanalizin, toplumsal temelli (yani, yapının fâillikle rabıtalandığı toplumsal süreçlerde durmaksızın yeniden-üretilen) bu yarılmanın ortadan kaldırılmasına, yani yeniden-üretmekten *dönüştürmeye* nasıl geçileceğine dair söyleyebileceği hemen hiçbir şey yoktur. Toplumsal özgürleşime yürekten inanan bir psikanalistin, toplumsal süreçleri açıklamak için psikanalizi işe koşmaktan titizlikle kaçınması gerekir.

Psikanaliz üzerine yaptığımız bu tartışma ve çıkarsamalar, bizi doğrudan bağlantılı bir başka meseleye götürmektedir: Genç Marx'ın olgun Marx'la ilişkisi. Bu şaşırtıcı değildir; zira bir Freudo-Marksizm kurma çabası içersindeki teorisyenlerin, başta Marcuse olmak üzere, genç Marx'la ve bilhassa "yabancılaşma" kavramıyla bağlantı kurmaya yönelmeleri gayet anlaşılırdır. Dolayısıyla burada, genç Marx ile olgun Marx arasındaki ilişki, tartışmanın çok-yönlü veçhelerine girmeksizin, "yabancılaşma" kavramı üzerinden tartışılacaktır.

Öncelikle bir noktaya açıklık getirmek gerekir: Genç Marx-olgun Marx tartışmasının bugünlere varmasının temel müsebbibi olan Althusser'in (ki lehte ve aleyhte koca bir külliyat sözkonusudur), bir tür Freudo-Marksizm kurmaya girişmediğini vurgulamak gerekir. Althusser, tam ters bir istikâmette, yabancılaşma kavramının reddine yönelmiş ve bunu da bizzat genç Marx ile olgun Marx arasında var olduğunu iddia ettiği epistemolojik kopuşun kavramsallaştırılmasına dayanak yapmıştır. Althusser'in, özneyi merkez dışına itme teorik hamlesinde Freud'u müttefik olarak gördüğü aşikârdır. Öte yandan Althusser'in, doğmakta olan yeni bilim kıtası olarak gördüğü psikanalizle kurduğu girift teorik bağın mâhiyeti çalışmamızın kapsamını aşmaktadır; ama onun vardığı "kopuş" çıkarımını bizzat "yabancılaşma" kavramı bağlamında reddedeceğimizi belirtelim.

Freud'un vasıtasıyla hümanist Marx'ı öne çıkarmaya çalışan eleştirel teori hattı, bilhassa *1844 Felsefe Yazıları*'nda bâriz olan felsefî antropolojiyle bağ kurmuştur. Nitekim Marksizm içindeki nesnelci ve öznelci kampların oluşumunda, genç Marx'ın felsefî antropolojisinin kalbi olan "yabancılaşma" kavramının merkezî bir rol oynadığını söylemek yanlış olmaz. Bundan dolayıdır ki Marcuse'nin temel teorik projesi, yabancılaşmayı, Marx'ın yabancılaşmış emek kavramı ile Freud'un baskılama

59 *A.g.y.*, s. 279.

teorisini birleştirerek tanımlamaktır. Bu, Marksçı ve Freudçu antropolojileri birleştirme ve buradan bir *özgürleşme antropolojisi* yaratma girişimidir[60].

Marcuse, *1844 Felsefe Yazıları*'nda emeğin yabancılaşmasının ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşecek "duyuların özgürleşmesi/insanîleşmesi" olarak komünizm fikrinden[61] hareket ederek, bu özgürleşme vurgusunu cinsel enerjilerin özgürleşmesine doğru genişletmiştir. Kellner'a göre Marcuse, Schiller'in oyun ve estetik eğitim kavramlarını, Freudçu cinselliğin özgürleşmesi mefhumuyla birleştirmekte ve buradan özgürleşmeye dönük yeni perspektifler çıkarmaya çalışmaktadır. Amaç; insanî ihtiyaçların eksiksiz tatmini ve insanî potansiyellerin gelişimidir[62]. Nitekim Fromm açısından da "sosyalizm, Marx'a göre, bireyin tam gelişimi için, tüm insanî güçlerinin açımlanması için ve tam bağımsızlığı için gerekli maddî temeli sağlayan bir toplum anlamına gelir (...) ve insanları açgözlülüğe ve kör ekonomik güçlere köle olmaktan kurtaracak bir sosyal düzendir"[63].

Tüm bu argümanların, hümanist bir *insan özü* kavrayışından temellendiği aşikârdır. Bu arayışın bir sebebi, belki de Turner'ın vurguladığı gibi[64], sosyal relativizm probleminin bir çözümü olarak, insan kökenlerinin evrensel özelliklerinin vurgulanması olabilir ve bunun, genç Marx üzerinde önemli bir etkisi olan Feuerbach'ın duyusalcı materyalizminden temellendiğini pekâlâ söyleyebiliriz. Diğer yandan, bu tür bir insan özü temel alındığında, 'doğal insan'ın (genç Marx'ın terminolojisiyle, "türsel-varlık"ın) kapitalist üretim tarzında tipik olan işbölümü, bireycilik ve yabancılaşma tarafından tahrip edildiğini söylemek mümkün hâle gelir[65].

Gelgelelim, Kellner'ın baskıcı-olmayan bir uygarlığı mümkün kılacak politik kurumların ve toplumsal dönüşümün ayrıntılarının gerçek anlamıyla irdelenmediği eleştirisinin[66] haklılığı bir yana; Freudo-Marksizm arayışlarında daha buraya varmadan, felsefî antropoloji düzleminde bir çelişki sözkonusudur. Zira daha önce ana hatlarıyla gösterdiğimiz üzere, insanı içgüdüleri vasıtasıyla kendi bedenine hapseden Freudçu çerçeve, Marcuse'nin tam anlamıyla irdelemediği, esrarengiz bazı determinist içerimler taşımaktadır. Marcuse'nin, bu çerçeveden hareketle, baskıcı performans ilkesinin simgesi olarak gördüğü Prometheus'un karşısına, baskıcı-olmayan uygarlığın simgeleri olarak Narcissus ve Orpheus'u çıkarması ise, onun, hiçbir topluluğa dâhil olmayan, hiçbir politik yargıya sahip olmayan ve başka insanlarla hiçbir özsel ilişkisi bulunmayan bireyci tiplerden, yapayalnız estetlerden bahsettiği eleştirisine son derece açıktır[67]. Tüm bunlardan hareket edildiğinde, Marcuse'nin içgüdülerin tatmini, barış, ahenk, yaratıcılık, şarkılar söyleyip dans etmek ve aşk demek olan özgürleşmiş bir toplum idealini tamamen paylaşacak olsak da, Kellner'ın şu sorusu bizce gayet meşrudur: Bu tür bir özgürleşme ideali ille de Freud'un içgüdüler teorisinden mi temellenmek

60 Bkz. Kellner D., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, California University Press, California 1984, s. 169.

61 Bkz. Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s. 104-110.

62 Kellner, a.g.y., s. 189-190.

63 Fromm E., "Forward", *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel), McGraw-Hill, London 1956, s. xiv, xv.

64 Turner, *a.g.y.*, s. 2.

65 Nitekim Fromm'a göre, her ne kadar Marx sonradan "insan özü" kavramını kullanmayı bırakmışsa da, onun insanın doğasına dair düşüncesinin özü asla değişmemiştir. Bkz. Fromm, *a.g.y.*, s. xvi-xvii.

66 Bkz. Kellner, *a.g.y.*, s. 190.

67 Bkz. *A.g.y.*, s. 192.

zorundadır? Bu ideale daha iyi hizmet edecek başka bir antropolojik teoriden söz edilemez mi? Dolayısıyla Kellner'a göre; fantezi, hafıza ve estetik boyut bir özgürleşme antropolojisinde kullanılacaksa, bu kavramları Freudçu anlamlarından kurtarmak ve bunları (meselâ Ernst Bloch'un yapmaya giriştiği gibi) başka bir antropolojik-psikolojik çerçeve içersinde geliştirmek gerekirdi[68].

Bu eleştirilerimizden hareketle, Althusser ve izleyicilerinin yaptığı gibi, "yabancılaşma" kavramının teoriden tahliyesini talep ediyor değiliz. Bilakis, bu kavramın Marx'ın teorisinin merkezinde olduğunu savunacağız; ama gördüğümüz a-sosyolojik ve a-politik şekliyle değil...

1844 Felsefe Yazıları'na yönelik bir başka sistematik ilgi, Nietzsche ve Foucault kanalından gelip, Akıl'ın eleştirisinden hareketle bedene varan beden sosyolojisi literatüründe görülmektedir. Burada, Freud'u işin içine sokmaya dönük bir sentez çabası sözkonusu değildir çoğunlukla; hattâ kimi örneklerde Freud'a sert eleştiriler yöneltildiği dahi görülür[69].

Turner, sosyolojinin felsefî antropoloji tartışmalarından üç temel önermeyi miras aldığını söylemektedir[70]: 1) İnsan bedeni, bir dizi sınırlama yaratır ama aynı zamanda sosyo-kültürel gelişimin önünü açabileceği bir potansiyele de sahiptir. Beden aynı anda hem sınır hem de potansiyeldir; 2) İnsan cinselliği ile sosyo-kültürel gereklilikler arasında belirli bir çatışma vardır; 3) Bu 'doğal' olgular, toplumsal cinsiyete göre farklı farklı deneyimlenirler. Bedenin potansiyelleri üzerindeki vurgunun, yani birinci önermenin çok büyük oranda genç Marx'tan kaynaklandığı aşikârdır[71]. Nitekim bu literatür içersinden bakıldığında, Marx'a göre "insan, 'sona ermemiş bir mahlûkat' olarak, insanî ihtiyaçlar ve bedenleşmiş sosyal praksisin dönüştürücü potansiyeli temelinde dünyayla ilişkiye girer"[72]. Dolayısıyla "insan bedeni insan varlığı açısından büyük bir potansiyel taşır; bu potansiyel dikkatle ve ince ince işlenmeyi gerektirir"[73].

İlgili literatürde, Marx'ın sonradan bu temaları sürdürüp sürdürmediğine ilişkin tartışmanın devam ettiğini görürüz. Örneğin, Williams ve Bendelow'a göre Marx, bedenleşmiş insan varlığının duyusal ve duygusal veçhelerine dönük Feuerbach'ın orijinal vurgusunu sonradan kaybetmişken[74], Levin ise Marx'ın daha sonra da bedenin potansiyelleri üzerine düşünmeyi asla bırakmadığını ve örneğin *Kapital*'de, "çalışmanın, bedensel ve zihinsel güçlerimizin önünü açtığı bir dünyanın örgütlenebileceğinden" söz ettiğini öne sürmektedir. Ancak yine de, Levin'e göre

68 Bkz. *A.g.y.*, s. 193-194.

69 Buna bir örnek için: "Marcuse'nin referans çerçevesi, şu ya da bu ölçüde, Freud'un ego psikolojisinin metafizik söylemiyle sınırlıdır. (...) Marcuse'nin Freud'a gösterdiği sadakât, onun öznel ve nesnel bedenler –bir araya gelerek 'kapitalist' ego psikolojisine şekil veren (...) bedenler– metafiziğinin ötesine geçmesini imkânsız kılmıştır" (Levin D. M., "The Body Politic: Political Economy and the Human Body", *Human Studies*, Cilt 8, Sayı 3, 1985, s. 238).

70 Turner, *a.g.y.*, s. 4.

71 Diğer temel önermelerin ise sırasıyla Freud'dan ve feminist teoriden edinildiğini söyleyebiliriz.

72 Williams S. J. ve Bendelow G., *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, Routledge, London 1998, s. 12.

73 Levin, *a.g.y.*, s. 237.

74 Yazarlar bunun yanı sıra, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* adlı eserinde bu vurguyu sürdürdüğünü ve işçi sınıfının bedenini güçten düşüren sıhhi ve çevresel koşullara ve ayrıca bu koşulların işçi sınıfında sebep olduğu hastalıklara vurgu yaptığını belirtmektedirler. Bkz. Williams ve Bendelow, *a.g.y.*, s. 12-13.

Marx, *1844 Felsefe Yazıları*'nda başlamış olduğu ve hâlâ eleştirel bir beden teorisinin temel direklerinden olan bu analiz ve eleştiriyi sürdürmemiş, kapitalist ekonominin radikal eleştirisi için ontolojik bir çerçeve, yani insan bedeninin *varlığını* başlangıç noktası alacak bir eleştiri tasarlamamıştır[75].

Marx'ın niçin böyle yaptığını aydınlatmak için, öncelikle yabancılaşma kavramının Marx'ın teorisindeki statüsünü netleştirmek faydalı olacaktır. Marx'ın, 1845'te kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'le birlikte, sadece Feuerbach'ın felsefî söyleminden ("insan özü", "türsel-varlık" gibi kavramlardan) değil ama bir bütün olarak Feuerbach'ın özcü antropolojisinden koptuğunu vurgulamak gerekir. Bu demektir ki Marx, bundan sonra, "insan doğası"nı asla tarih-üstü, değişmeyen bir "soyut şey" olarak görmemiş, onu, sosyal bir ürün, belirli bir çağdaki "toplumsal ilişkiler toplamı"nın tarihsel bir yoğunlaşması olarak kavramıştır[76]. Marx, Vandenberghe'nin Torrance'dan aktardığı kavramsallaştırmayı ödünç alırsak[77]; insanî özden yabancılaşma anlamındaki antropolojik bir "içkin yabancılaşma" teorisinden koparak, sömürüyle ya da emek gücünün ve emek ürünlerinin temellüküyle bağlantılı ve daha sosyolojik bir "dışsal yabancılaşma" teorisine varmıştır.

Vardığı bu yer, Marx'ı, yabancılaşmayı *insan türünün lâneti* olarak görmekten kurtarmıştır. Zira burası, ya yabancılaşmanın tanılaştırılıp psikolojikleştirildiği veyahut da 'toplumsal'ın insanın karşısına salt bir kısıt olarak dikildiği yerdir. İlk durumda, er ya da geç (yani toplumsal dönüşüme olan inanç yitirildiği an), Amerikan sosyolojisinin yabancılaşmayı operasyonelleştirdiği ve güçsüzlük, normsuzluk, anlamsızlık, yalıtılmışlık ve giderek duyarsızlık, psikoz, geri çekilme ve intiharla bağlantılandırarak ölçülebilir bir anomali, topluma adaptasyonu engelleyen bir yüzkarası hâline getirdiği güzergâha varılacaktır[78]. İkinci durumda ise, 'toplumsal'ın bir kısıt olmasının yanı sıra eylemin anlamlandığı bağlam ve deneyim alanlarına açılan bir imkân da olduğunun görülememesi sonucu, sosyal fâilliğin dönüştürme imkânının yitirilmesine ve er ya da geç sinizme varılacaktır. Disiplin ve kontrolün, yaşamın her alanını, insanların bedenlerini ve zihinlerini tamamen tutsak aldığını söyleyen bazı düşünürlerin, bu şekilde anlattıkları iktidarın kudretinden mazoşist bir zevk alıyor gibi görünmeleri bundandır.

Vardığı bu yer, Marx'ı, aynı zamanda, insanın yabancılaşarak koptuğu kendi asıl özüne varacağı, yani peş peşe gelen sınıflı toplumların türlü uğursuzluklarıyla boğuşup büyük acılar çeken türsel-varlığın bir gün mağrur bir edayla *eve döneceği* bir *özgürlük teleolojisi* geliştirmekten de kurtarmıştır. Zira tam da burası, Freudo-Marksizm arayışındaki düşünürlerin Freud'daki "kök-güdü-İnsanı"nı hümanist-eleştirel bir karakter vererek devreye soktukları yerdir. Oysa ki;

> ...kök-güdü-İnsanı tarihsel ve modern insanda bulunamaz ve bilimsel açıdan mevcut değildir. Böyle anılan insan, ya (Freud'da) burjuva güdü-

75 Levin, *a.g.y.*, s. 237-238.

76 Marx'ın *Kapital*'deki deyişiyle: "...insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içersinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır" [Marx K., *Kapital cilt I* (çev. Alaattin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara 1997, s.582d].

77 Bkz. Vandenberghe, *a.g.y.*, s. 34.

78 Yabancılaşmanın operasyonelleştirilmesinde hem empirik açıdan hem de orta-boy teori kurma açısından çaba gösteren en önemli figür olarak bkz. Seeman M., "Alienation Studies", *Annuel Review of Sociology*, Vol. 1, 1975, s. 91-123.

> insanıdır, Viktorya asrının yapmacıklığında gömülüdür, ya da (Jung'da) faşist bir fantazmagoridir, mitolojik şişelere doldurulmuş[79].

Marx, yabancılaşmanın kavramsal içeriğini ilkin sömürü teorisinde muhafaza etmiştir. Zira Marx'ın teorisinde artı-değerin işçiden sızdırıldığı sömürü süreci, aynı zamanda işçinin kendi emeği ve emeğinin ürünleri üzerindeki denetimi kaybettiği ve emeğinin ürünlerinin kendi karşısına yabancı bir güç olarak, yani sermaye olarak dikildiği süreçtir. Sömürü teorisi ile yabancılaşma teorisi arasındaki bağın belki de en kısa özeti şudur: "Sömürü olmadan sermayeleşme olmaz; yabancılaşma olmadan da sömürü olmaz"[80]. İşte tam da burası, yabancılaşma kavramının ilişkisel-sosyolojik bir düzleme taşındığı yerdir[81]. Başka bir deyişle; artık yabancılaşma, uğursuz bir kader değil, toplumsal bir mekanizmanın işleyişinin sonucudur. Artık analiz çerçevesinin içersine, sermaye ve emeğin birbirlerini var eden içsel toplumsal ilişkisi ve bu ilişkiye istikrar kazandıran (dolayısıyla onu toplumsallaştıran) tarihsel kurum ve yapılar girmiştir.

Marx, yabancılaşmanın kavramsal içeriğini ikinci olarak meta fetişizmi teorisinde de muhafaza etmiştir. Zira Marx'a göre kapitalizm sadece bir üretim sistemi değildir; aynı zamanda ve buna bağlı olarak, bir metaların dolaşımı sistemidir de: "Marx bir yanda emek kavramından işe başlar ve kapitalizmi bir sömürü sistemi olarak analiz eder; diğer yanda ise meta kavramından işe başlar ve kapitalizmi genelleşmiş bir meta üretimi sistemi olarak analiz eder. Genelleşmiş sömürü ve mübadele, sermaye kavramının Marksist analizinde temel öğelerdir"[82]. Dolayısıyla, bunların içsel olarak bağlantılı oldukları dikkate alındığında denebilir ki; kapitalizm, ücretli emek sömürüsüne dayalı, genelleştirilmiş bir meta mübadelesi sistemidir. Zira sermayenin yeniden-üretimi için sömürü gerekli ama yeterli olmayan bir koşuldur; bunun yanı sıra meta olarak damgalanan emek ürünlerinin pazarda dolaşıma da girmesi gerekir. Bu durumda işçinin kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşmasının katmerlendiği görülecektir: Emeğinin ürünleri, onun karşısına, ilkin sermaye olarak, sonra da kendilerinde varlık kazanmış ve birbirleriyle ilişkilere giriyor gibi görünen metalar olarak dikilir. Bu, Marx'ın *meta fetişizmi* olarak adlandırdığı şeydir. Yabancılaşmanın son veçhesi ise, bir meta olarak piyasaya giren emek gücünün bizzat kendisinin duyusal ve duygusal özelliklerinden soyulup şeyleşmesidir.

Marx'ın tüm eserini bu ilişkisel perspektiften hareketle yeniden inşâ etmek, kuşkusuz bu çalışmanın kapsam ve niyetini aşacaktır. Ama şunları netleştirdiğimizi düşünüyoruz:

a) Yabancılaşma, toplumsal süreçlerin bir sonucudur ve bireysel ve toplumsal deneyim alanlarında tecrübe edilen bir fenomen olarak, ancak sosyolojik araçlarla analiz edilebilir. Dolayısıyla çilekeş ile aylak arasındaki, zaman zaman aynı bedende şizoid bir hâl alan yarılma, ancak toplumsal düzlemde aşılabilir.

---

79 Bloch, *a.g.y.*, s. 95.

80 Vandenberghe, *a.g.y.*, s. 55.

81 Sınıf kavramının içsel-ilişkisel karakterine ve sömürünün sınıf ilişkisinin tesisindeki merkezî yerine dair yaptığımız kapsamlı bir analiz için bkz. Öğütle V. S. ve Çeğin G., *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği: Sosyo-Tarihsel Teorinin 'Sınıf'la İmtihanı*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara 2010, s. 46-59.

82 Vandenberghe, *a.g.y.*, s. 57.

b) Marx, insan bedeninin ontolojik karakterini kabûl etmekle birlikte, çalışmalarının temel kısmını bir *sosyal ontoloji* inşâ etmeye vakfetmiştir. Beden üzerindeki sosyolojik vurgu, şüphesiz ki, fâili içine doğduğu toplumun pasif bir ürünü, bir sosyal ürün olarak gören, sahip olduğumuz tüm insanî özellik ve güçlerin toplumun armağanı söyleyen Toplum Varlığı modelinin karşısında önemli bir eleştiri hattı sağlayabilir elbette. Nitekim kıyasıya eleştirilmeyi hak eden bu Toplum Varlığı modeline göre;

> ...sadece yassı, katmansız, çok miktarda ve tekil olan ve sadece bir mevkie ya da harfi harfine tanımlanmış bir bakış açısına tekabül eden bir insan kişi sözkonusudur. Diğer yandan kişi olma özelliğimiz de gramatik bir kurgu, birinci tekil şahıs zamir dizgesini öğrenmek için aldığımız eğitimin bir ürünü ve dolayısıyla da sadece, toplumdan edinilen benliğe yönelik bir teoridir. (...) *Toplum Varlığı*, insanî güçlerimizi eksiltmek ve tüm bu güçleri –yani şahsiyet, düşünümsellik, düşünce, hafıza, duygusallık ve inancı– toplumun söylemine tahvil etmek suretiyle insan olma durumunu zayıflatır[83].

Kuşkusuz, toplumsal süreçlerin insan bedenleri üzerinde bıraktığı izlerden hareketle bir analize girişmek, pek çok toplumsal fenomeni derinlemesine kavramada önemli katkılar sağlayabilir. Gelgelelim, toplumun beden üzerinden analiz edilecek bir şey olarak, insan bedeninin bir uzantısı olarak kavranması, yani sosyal analizin ontolojisine bedenin yerleştirilmesi tam ters istikâmetteki bir yanılgıyı doğurur. Bu türden bir tavır, sözgelimi, ekoloji tartışmalarındaki taraflardan biyo-merkezci ekolojistlerin, "toplum diye bir şey yoktur, her şey doğadır" şeklinde formüle edilebilecek, toplumu *dönüşüme uğramış ve hastalıklı doğa* olarak gören yaklaşımlarını oldukça andırır[84] ve tıpkı bu yaklaşımdaki doğa tasavvurunun hızla mistikleşmesine (ve hattâ ilahîleşmesine) benzer şekilde, beden üzerindeki sözkonusu vurgu da, insanın karşısına yabancı ve kısıtlayıcı güçler olarak dikilen toplumsal süreçleri açıklayamamaktan mustariptir.

Marx'ın teorisinde bedenin özgürleşmesi, ancak toplumsal ilişkilere dayalı, realist bir sosyal ontolojiyle mümkündür. Marx bunu, ilişkisel sosyal yapıların sosyo-ontolojik statüsünü tanıyarak ve bunlar vasıtasıyla görünenin ardındaki gerçek toplumsal mekanizmalara giderek sağlamıştır. Duyuların özgürleşmesi üzerindeki antropolojik vurgudan tarihsel-sosyal yapıların analizine ve bunların eylem üzerindeki belirleyici etkilerine geçiş, bazılarına anti-hümanist bir tavır gibi gelebilir. Oysa ki Marx, gördüğümüz üzere, ilk dönemlerindeki yabancılaşmış emek analizini, sömürü teorisinin içine oturtmak suretiyle hem korumuş hem de sosyo-analitik bir düzleme taşımıştır. Marx'ın gençliğinde edindiği Romantik birey kavrayışını ve buradan hareketle edindiği insanî güç ve kapasitelere dönük inancını yaşamının sonuna dek koruduğu doğrudur; ama bu güç ve kapasitelerin gerçekten serpilmesi isteniyorsa, Marx açısından, Romantik avuntu ve hezeyanlardan sıyrılmak ve özgürleşmenin önünde temel engel olan tarihsel-toplumsal mekanizmaları durmaksızın ifşâ etmek lâzım gelir.

Bunu derken, kaba Marksist anlamıyla salt ekonomik mekanizmalara vurgu yapmadığımız, "üretim" kavramının geniş toplumsal içeriğine dönük yukarıdaki çıkarımlarımız dikkate alındığında, aşikâr olsa gerektir. Dahası, toplumsal düzlemde

83 Archer M. S., "Realism and the Problem of Agency", *Estudos De Sociologia*, cilt 6, sayı 2, 2000, s. 12.

84 Bu ve karşıtı ekolojik yaklaşımların ayrıntılı bir analizi için bkz. Öğütle V. S., "Ekolojik Marksizm", *Felsefe Ansiklopedisi cilt 5* (ed. Ahmet Cevizci), Ebabil Yayıncılık, Ankara 2007.

işleyen tek mekanizmanın sömürü mekanizması olduğunu da iddia ediyor değiliz: Sömürü mekanizmasının başatlığına yapılan vurgu, toplumsal cinsiyet ya da ırk gibi tahakküm üreten sosyal mekanizmaların işleyişi ve yeniden-üretimiyle bir arada okunmalıdır. Bizim buradaki temel vurgumuz, "toplumsal"ın indirgenemez karakteri üzerinedir ve Marx'ın sosyal teoriye önemli katkılarından birisi de, bizzat sosyoloji etkinliğine imkân veren bu temel önermenin altını sistematik bir biçimde dolduran ilk ve bizce hâlâ en önemli düşünür olmasıdır. Diğer yandan, felsefede beden ile tin arasında karşımıza çıkan, bizimse 'çilekeş' ve 'aylak' sosyal tipleriyle tipleştirdiğimiz yarılmanın bizzat bu toplumsal düzlemde işleyen mekanizmalardan kaynaklı olduğunu göstermesi, bizce Marx'ın en önemli keşfidir. Marx'ın, zorunluluk ile arzunun, ihtiyaç ile hazzın, yarar ile zevkin aynı bedende *nasıl bir arada yaşanabileceğine* dair çok fazla şey söylemediği belki doğrudur. Ama Marx bize, bunların aynı bedende *niçin bir arada yaşanamadığına* dair çok şey söylemektedir. Ve bunların *bir arada yaşanması gerektiğine*, bedenin özgürleşmesinin ancak böyle mümkün olabileceğine dair yaptığı etik vurgu da, toplumsal özgürleşim projesine antropolojik bir temel sağlamak isteyenler için bizce oldukça önemli bir kalkış noktasıdır. Bu türden bir antropoloji bugün inşâ edilmeyi beklemektedir; ama temel iddiamız, bunun Freud'un teorisinden ya da Feuerbach'ın özcü antropolojisinden hareketle inşâ edilemeyeceğidir.

Belki şöyle de denebilirdi: Olgun Marx'ın, maddî yapıların eylem üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapmasından kaynaklanan "bu kaba determinist ve derinden anti-hümanist sosyolojik vizyon, sadece hümanist bir hiledir"[85]. Öyle ya, aslında Marx, özgürleşimci iradeye, yönelmesi gereken nesneyi gösteriyor değil midir? Doğru, ama şunu da ekleyerek: Mesele ezilenle, sömürülenle duygudaşlık ve yoldaşlık kurmak ise Marx hümanisttir; ama mesele "insanî öz"e dair iyimser felsefî bir duruş ise Marx hümanist değildir. Çünkü Marx için devrimci özne, "sermayeyle ilişkiden *ortaya çıkar* (...) ve sınıf mücadelesinin bir ürünüdür"[86].

Ve bir aşka hiçbir şey Romantik yüceltmeler kadar zarar vermedi...

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1996) "Freud ve Lacan", çev. Selahattin Hilav, içinde: Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Archer, Margaret S. (2000) "Realism and the Problem of Agency", *Estudos De Sociologia*, cilt 6, sayı 2, s. 11-20.

Bhaskar, Roy (1998) *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Routledge, London.

Bloch, Ernst (2007) *Umut İlkesi*, Cilt I, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Caudwell, Christopher (2002) *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Müge Gürsoy Sökmen ve Ali Bucak, Metis Yayınları, İstanbul.

85 Vandenberghe, *a.g.y.*, s. 67.

86 Negri A., *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler* (çev. Münevver Çelik), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 254, 189.

Dobrenkov, V. I. (1979) *Erich Fromm'un ve Yeni-Freudçuluğun Eleştirisi*, çev. Oya Tangör ve Levent Küey, Sorun Yayınları, İstanbul.

Durkheim, Emile (2003) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.

Eagleton, Terry (1990) *The Ideology of the Aesthetic*, Basic Blackwell, Oxford.

Eagleton, Terry (1998) *William Shakespeare*, çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Eagleton, Terry (2007) "Marx ve Özgürlük", çev. Vefa Saygın Öğütle, *Praksis*, sayı 17, s. 193-222.

Fromm, Erich (1956) "Forward", *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, McGraw-Hill, London.

Giddens, Anthony (1999) *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Jameson, Fredric (1996) "Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu", çev. Nesrin Tura, içinde: Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, California University Press, California.

Lear, Jonathan (2005) *Freud*, Routledge, London.

Lefebvre, Henri (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, İstanbul.

Levin, David Michael (1985) "The Body Politic: Political Economy and the Human Body", *Human Studies*, Cilt 8, Sayı 3, s. 235-278.

Marcuse, Herbert (1998) *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl (1975) *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yayınevi, İstanbul.

Marx, Karl (1979) *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl (1997) *Kapital cilt I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara.

Negri, Antonio (2005) *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Öğütle, Vefa Saygın (2007) "Ekolojik Marksizm", *Felsefe Ansiklopedisi cilt 5* (ed. Ahmet Cevizci), Ebabil Yayıncılık, Ankara.

Öğütle, Vefa Saygın ve Güney Çeğin (2010) *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği: Sosyo-Tarihsel Teorinin 'Sınıf'la İmtihanı*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara.

Reich, Wilhelm (1990) *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm*, çev. Yeşim Ömürsuyu, Logos Yayıncılık, İstanbul.

Scarry, Elaine (1987) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford.

Seeman, Melvin (1975) "Alienation Studies", *Annuel Review of Sociology*, Vol. 1, 91-123.

Tura, Saffet Mura (2007) "Saffet Murat Tura'yla Söyleşi: Psikanalitik Söylemle Nereye Kadar?", (söyleşiyi yapanlar: Bekir Tarık ve Osman Akınhay), *Mesele*, sayı 6.

Turner, Bryan S. (1999) "Recent Developments in the Theory of the Body", *The Body: Social Process and Cultural Theory*, ed. M. Featherstone, M. Hepworth ve B. S. Turner, Sage, London.

Vandenberghe, Frédéric (2009) *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge, London.

Weber, Max (1997) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul.

Williams, Simon J. ve Gillian Bendelow (1998) *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, Routledge, London.

Karl Marx, inventeur de « la théorie des classes sociales » ?

Dr. Cem Özatalay*

Il n'est pas nouveau d'affirmer que Marx n'a pas inventé le terme de classe[1]. Cependant même si cette évidence est confirmée par maints intellectuels du xx[e] siècle, cela n'a pas empêché qu'il soit considéré comme l'inventeur d'une certaine théorie des classes sociales. Toute parole énoncée sur les classes a dû inévitablement se référer, de manière favorable ou non, à son emploi supposé du terme, et a dû se positionner « dans son sens » ou « en opposition ». En plus, on a fait de cet intellectuel prolifique mû par une ambition révolutionnaire, un théoricien de la stratification sociale. Or, dans la littérature sociologique par exemple, il existe très peu d'ouvrages de synthèse parus après la Seconde Guerre mondiale, qui ne mentionne pas l'« apport capital » de Marx à la sociologie de la stratification sociale.

A la différence de la tendance dominante dans la pensée sociale, qui soutient que Marx a élaboré une certaine théorie sociologique des classes sociales et qui se contente souvent d'interroger l'adéquation à la réalité de *la théorie qui lui est attribuée*, cet article se veut une réflexion critique qui remet en cause l'idée même que Marx ait une théorie des classes sociales à part entière. Plus précisément, dans les limites de cet article, je tenterai de montrer que ce n'est pas Marx, celui qui inventa une théorie des classes sociales, mais d'abord le mouvement marxiste, selon ses buts idéologico-politiques et, par la suite, l'intelligence collective d'après-guerre, selon les besoins sociétaux de l'époque keynésienne, ceux qui firent de lui un théoricien des classes sociales.

Usage de la notion de « classe » chez le « jeune Marx »

Il est impossible de nier l'usage répandu de la notion de classe chez Marx. Mais cela ne contredit en aucun cas le fait qu'il n'existe pas chez lui de définition « systématique » des classes[2]. On peut rappeler que Marx avait déjà clairement affirmé en 1852 que ce n'est pas à lui que revenait *« le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société, ni leurs luttes entre elles »*[3].

* Université Galatasaray, Département de Sociologie.

1 Le terme de « classe », comme on le sait, est courant depuis le droit public romain qui distinguait les citoyens en plusieurs classes censitaires. De plus, bien avant Marx, l'économie politique classique, l'historiographie, la science politique ainsi que les socialistes utopiques se sont servi du terme classe en rapport avec la propriété, le travail, les revenus, les droits, les intérêts politiques, etc. Voir BALIBAR E., « Classes », *Dictionnaire critique du Marxisme* / ed. par G. LABICA, G. BENSUSSAN, Paris : Presses Universitaires de France, 2[e] édition, 1985, p. 170.

2 Ce manque est exprimé à maintes reprises par des auteurs de diverses tendances. Par exemple, voir ARON R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1967, p. 189-193; OLLMAN B., « Marx's Use of 'Class' », *The American Journal of Sociology*, 1968, Vol. 73, n° 5, p. 573-580; WRIGHT E. O., Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure, *Politics & Society*, 1980, Vol 9, n° 3, p. 25; CHAUVEL L., « Le retour des classes sociales », *Revue de l'OFCE*, 2001, n° 79, p. 316.

3 F. Quesnay et ses successeurs qui appartiennent à l'école Physiocratique ont élaboré une théorie de la

De plus, on sait de toute évidence que dès la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, et plus encore dès le début du XIX[e] siècle, le terme de classe avait déjà été mis en usage par bien des auteurs autres que Marx : les physiocrates d'abord, les historiens de la Restauration[4] après. Dès le XIX[e] siècle, très peu d'analyses sociales paraissaient sans renvoyer à la notion de classe. Ces lignes concernant la condition paysanne, rédigées en 1856 par Alexis de Tocqueville, historien et défenseur de la démocratie libérale dont le point de vue n'avait rien à voir avec celui de Marx, montrent l'emploi courant du terme à l'époque : « *On peut m'opposer sans doute des individus ; je parle de classes, elles seules doivent occuper l'histoire* »[5].

Dans une époque où le terme de classe était de plus en plus un terme de référence, si l'on veut, un terme à la mode, pourquoi alors, à défaut d'une systématisation théorique, séparer Marx de ses contemporains et le qualifier de théoricien des « classes sociales » ?

Comme tout théoricien ayant un programme ambitieux, Marx élabora sa pensée en entrant en résonance et en débat avec l'esprit dominant de son époque : Hegel, Feuerbach, Proudhon, Smith, Guizot et Thierry sont quelques-uns des auteurs auxquels Marx a consacré un grand effort pour les critiquer.

Son premier adversaire était sans doute Hegel à qui il emprunta, en plus d'autres concepts, son premier usage du terme de classe. Ayant pour but de critiquer l'absence de solution raisonnable chez Hegel[6] sur la question de la *populace* – dont les membres sont censés être exclus de la société civile – Marx se réfère pour la première fois à la notion de *prolétariat,* comme Raymond Aron le souligne, bien avant de connaître les prolétaires réels[7].

---

société qui comprend une stratification en fonction des critères économiques en la définissant en termes de 'classe'. Par ailleurs, les historiens libéraux comme A. Thierry et F. Guizot ont raconté l'histoire de la France comme celle d'une 'lutte de classes'. Voir BÉNÉTON P., *Les Classes Sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

4 TOCQUEVILLE A., *L'Ancien Régime et la Révolution,* Tome II, Paris : Gallimard, 1952, p. 179.

5 Bien avant que Marx ne remette en cause la question de classe, cette notion était déjà apparue en 1821 sous la plume de Hegel. Au paragraphe 245 de sa dernière grande œuvre intitulée *Principes de la philosophie du droit* «*... malgré son excès de richesse (Übermasse des Reichtums)*, disait Hegel, *la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire n'a pas, dans ce qu'elle possède en propre, assez de ressources pour empêcher l'excès de pauvreté et la production de la populace (Erzeugung des Pöbels)*». L'existence de la populace, dont l'origine étymologique vient du terme latin « plebs », résultait de la contradiction principale de la société civile entre particularité et universalité ou entre intérêt privé et ordre public. La populace, selon Hegel, « *désigne le peuple en révolte contre la situation misérable à laquelle il est condamné* » mais « *ce n'est jamais la pauvreté en elle-même qui fait appartenir quelqu'un à la populace. Celle-ci n'est définie et déterminée comme telle que par la mentalité qui s'attache à la pauvreté* ». Voir VIEILLARD-BARON J.-L., Notes. in : HEGEL F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Flammarion, 1999; LEFEBVRE J.-P., MACHEREY P., *Hegel et la société*, Paris : Presses niversitaires de France, 1987.

6 ARON R., *Le Marxisme de Marx*, Paris : Éditions de Fallois, 2002, p. 93-93.

7 Selon Aron, contrairement à la traduction de Molitor, Marx ne se sert pas ici du terme de classe : « *qui se dit en allemand Klasse, comme en français, mais il emploie le terme de Stand, qui est l'équivalent de ce que nous appelons « ordre » ou « état », car un ständischer Staat, un état d'ordres, n'est pas la même chose qu'un État de classes et s'il dit « la décomposition de la société » en tant que Stand, ce n'est pas la même chose que de dire en tant que « classe », car il retrouve l'idée de la différence des États de l'Ancien Régime, à la suite de cette analyse polémique et éloquente à propos du prolétariat considéré comme la décomposition de toutes les classes* ». *ibid.*, p. 93. Cet avertissement est important car dans le sens que Hegel donne à ces termes, une classe (*Klasse*) signifie un groupe d'individus dont les liens se sont désagrégés par rapport au reste de la société, tandis qu'un état (*Stand*) « *représente l'intégration de*

Ambitieux « jeune hégélien », Marx exprimait alors le besoin de former, dans la société bourgeoise, une classe – ou bien un ordre[8] – qui serait la dissolution de toutes les classes[9]. Dans ce contexte, on peut constater volontiers que le *prolétariat* de Marx et la *populace* de Hegel correspondaient à peu près à la même réalité de la société industrielle, déjà en progression à l'époque. Ce qui différencie Marx de Hegel n'est que le rôle émancipateur, au sens du dépassement de la société de classe, que Marx attribue à cette même catégorie sociale. Mais cela ne contredit pas le fait que dans les textes « de jeunesse » de Marx -qui étaient plutôt philosophiques et imprégnés remarquablement d'un finalisme hégélien-, l'emploi du terme de classe correspondait sans doute, sur le plan épistémologique, à « un explicanda », c'est-à-dire ce qui explique ce qu'il faut expliquer.

Apparition de la notion sous la plume de l'auteur du Manifeste

Dans un deuxième temps, l'emploi du terme apparaît chez Marx dans un autre contexte historique celui où le mouvement ouvrier était désormais sur le devant de la scène surtout en France et en Angleterre[10].

Au cours de cette période, c'est-à-dire entre les années 1845 et 1850, l'on repère sous la plume de Marx deux manières différentes d'employer le terme. La première apparaît dans le *Manifeste du parti communiste* (1848) où Marx et Engels se servent du terme, d'une part pour qualifier les parties prenantes des rapports antagonistes historiquement établis au sein de la structure économique – et non comme des catégories ou des strates sociales – d'autre part, pour indiquer le dynamisme historique qu'entraîne cet antagonisme ou cette lutte[11]. Le second emploi du terme de « classe »

l'individu dans un ensemble auquel il appartient organiquement, et par l'intermédiaire duquel il devient lui-même membre d'une collectivité ». Voir LEFEBVRE, MACHEREY, *op. cit.*, p. 44-45.

8 Après avoir posé la question « *Où donc est la possibilité positive de l'émancipation allemande ?* », Marx y répond ainsi : « *Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier (...) La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat* » MARX K., « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », *Œuvres complètes de Karl Marx – Œuvres philosophiques I* / trad. par J. MOLITOR, Paris : Alfred Costes, 1927, p. 102. Il faut bien évidemment lire ces énoncés en tenant compte de l'avertissement fait par Aron en ce qui concerne l'inadéquation de la traduction de Molitor par rapport à l'original du texte.

9 Force est de constater que dans ce contexte historique, le terme de prolétariat, au fur et à mesure que Marx tire de nouveaux résultats de ses études sur l'économie politique de la société civile, ne se conçoit plus désormais comme un concept de la négation de la bourgeoisie en soi, mais plutôt comme un concept renvoyant à la contradiction matérielle historiquement établie qui trouve ses origines dans les rapports de production.

10 La notion de lutte de classes –ou antagonisme de classes – désignant le fond dynamique de la locomotion de l'histoire humaine, se traduit, selon l'énoncé de Marx, par « une guerre interrompue, tantôt ouverte et tantôt dissimulée » menée entre « oppresseurs et opprimés ». Voir MARX K., ENGELS F., *Manifeste du parti communiste*, Paris : Librio, 2004.

11 L'objection avancée par Hobsbawm sur la qualification d'« historique » de ces œuvres est judicieux : « *Ce que nous considérons comme les écrits historiques de Marx est presque entièrement constitué d'analyses politiques de l'actualité et de commentaires journalistiques, combinés à un certain degré de contexte historique. Ses analyses politiques de l'actualité, comme* Les Luttes de classe en France *et* Le Dix-Huit-Brumaire de Louis Bonaparte, *sont réellement remarquables. (...) Mais ils n'étaient pas écrits comme de l'histoire, dans le sens où l'entendent ceux qui se livrent à l'étude du passé* » voir HOBSBAWM E., *Marx et l'histoire – Textes inédits*, Paris : Demopolis, 2008, p. 62-63. Mais la raison

se trouve dans ses travaux en majorité dits historiques[12], mais à bien des égards politiques, tels que *Les luttes des classes en France* (1850) et *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1851) et désigne une diversité de classes (on peut se rappeler que dans ses travaux Marx définit une douzaine de classes) pour interpréter les événements survenus dans les années 1848-1949 en France. Il faut se rappeler que cette période, dont parle Marx dans ces analyses, correspond à une conjoncture inédite, au moins depuis la Révolution française, où, sous le coup d'une crise économique influençant la paysannerie ainsi que les prolétaires, les courants politiques conservateurs, réformistes, réactionnaires, révolutionnaires, et par ailleurs des événements tels que les insurrections prolétariennes, l'action réactionnaire des paysans, le changement de main du pouvoir politique entre les différentes fractions de la bourgeoisie, le coup d'État de Bonaparte, tous étaient présents sur le devant de la scène et tout se déroulait dans un climat politique totalement instable.

Dans ces études plutôt descriptives sur cette période flottante, plus Marx s'intéresse à interpréter et à décrire les vécus concrets – autrement dit la réalité immédiate dans un cadre spatio-temporel délimité –, plus son emploi du terme de « classe » est diversifié et son utilisation du terme devient, si l'on veut, sociologique, au sens large du mot. Mais dire que l'utilisation du terme classe y est plus sociologique, ce n'est pas dire qu'elle est plus théorique ou plus systématique. Marx, dans ces travaux, avait cherché à analyser les événements sociaux en les reliant à leurs causes économiques. Son effort consistait, comme Slovaj Žižek le souligne, à décoder la grille des luttes politiques en posant « *la lutte de classes 'politique' au cœur de l'économie* »[13]. Mais en étant faite systématiquement, l'utilisation de la notion de classe devint de plus en plus descriptive. On peut même prétendre qu'il s'agit là de l'utilisation du terme la plus descriptive chez Marx, mais aussi la plus marginale dans l'ensemble de son édifice théorique.

Ces deux emplois du terme, c'est-à-dire l'un fondé sur la perception d'une structure de classe « binaire » dans l'évolution historique et l'autre sur la proposition d'une présence « plurielle » des « classes » dans la réalité immédiate, possèdent un dénominateur commun plus essentiel que les problèmes liés à la confusion de la définition du terme. Marx et Engels cherchaient à argumenter théoriquement l'inévitable décadence de la société bourgeoise et à repérer, au niveau politique, la naissance du mouvement ouvrier du milieu du XIX^e siècle alors en progression, comme « fossoyeur » de ce régime en place. Cela différait donc, de la pensée hégélienne qui bénissait déjà l'État-nation comme occasion de la réalisation de l'émancipation humaine et différait aussi des interprétations des historiens libéraux français de la Restauration qui étaient tous, comme Hobsbawm l'a bien montré, conscients de l'existence de la lutte de classes, mais aussi avides de la modération, de la pondération et du *statu quo* politique[14].

---

pour laquelle ces travaux sont considérés comme « historiques » résulte, d'après moi, du fait que les critiques qui s'y trouvent, s'adressaient prioritairement aux arguments des historiens libéraux de l'époque.

12 Žižek S., *Lenin Üzerine* / traduit de l'anglais par N. ARAS [*Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb, 2002], Istanbul : Encore, 2004, p. 62.

13 HOBSBAWM E., « Faire une 'révolution bourgeoise' », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2006/5, n° 53, p. 51-68.

14 La similarité presque mot à mot de la définition de Smith et de celle de Marx dans *le Capital* est indéniable. Smith désigne trois grandes classes (ceux qui vivent de rentes, ceux qui vivent de salaires et

Plus exactement, dans cette période, le travail théorique de Marx, plutôt que de construire une théorie des classes sociales inédite, consistait en la démonstration de l'inconséquence de l'emploi du terme de classe par les faiseurs d'opinions de son époque mais cherchait aussi à s'en servir d'une manière plus pertinente à la fois dans sa conception de l'histoire et son ambition révolutionnaire. Il est évident toutefois que le terme de classe à cette époque, en dépit de l'absence d'une définition systématique, était apparu sous la plume de Marx – à condition d'exclure *Les luttes des classes en France* (1850) et *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1851) – en tant que « *explicandum et explicanda* » ou, comme François Dubet le souligne, en tant que « *objet total… ce qu'il faut expliquer et ce qui explique ce qu'il faut expliquer.* »[15].

Le Capital et la perte de fonction de la notion dans l'édifice théorique de Marx

Quant à son *magnum opus Le Capital,* cette fois-ci, on constate que Marx se rapproche de plus en plus de l'emploi du terme des économistes classiques tels que Adam Smith ou John Stuart Mills pour qui les classes sont définies selon « *la forme particulière du revenu des hommes dans une société précise* ». Dans ce cas, la critique de Smith par Marx en matière de classes consiste à démontrer théoriquement que ne sont jamais dissociables les revenus des groupes sociaux et leurs positions dans les rapports sociaux de la production[16]. On remarque donc encore une fois que Marx met en usage le terme de classe, sans précisément le définir, pour attirer plutôt l'attention vers les relations sociales de la production et plus particulièrement vers sa propre conception matérialiste de l'histoire. Ce n'est pas autre chose qu'une « critique gnoséologique » qu'il avait jadis mis en œuvre en critiquant Hegel ou les historiens libéraux français de la Restauration.

C'est pourquoi Jacques Bidet parait raisonnable quand il constate que tout l'édifice théorique construit par Marx correspond en même temps à « *sa critique de l'idéologie* »[17]. D'où le fait que sa préoccupation vis-à-vis du terme de classe consistait à critiquer l'usage idéologique de ce terme – au sens où l'idéologie s'appuie sur des présupposés de l'esprit dominant de l'époque – qu'en faisaient divers auteurs contemporains. Cette préoccupation critique permettait à Marx d'approfondir ses travaux théoriques et enfin d'élaborer sa propre « conception matérialiste de l'histoire ». Mais force est de constater que la notion de classe, accomplissant au début une fonction pragmatique essentielle chez Marx, avait perdu dans le temps cette fonction initiale.

---

ceux qui vivent de profits) dans *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Voir SMITH A. *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations / Livres I- II*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995, p. 295-298. Quant à Marx, rappelons-nous que ce dernier, dans *Le Capital*, répond aux questions i) « *qu'est-ce qui constitue une classe ?* » et ii) « *comment les travailleurs salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers viennent-ils de trois grandes classes de la société ?* », ainsi : «*À première vue, c'est à cause de l'identité de leurs revenus et des sources de leurs revenus : voici trois grands groupes sociaux dont les membres individuels vivent respectivement du salaire, du profit et de la rente, c'est-à-dire de la mise en valeur de leur force de travail, de leur capital, de leur terre*». Voir MARX K., *Œuvres – Économie II* / ed. par M. RUBEL, Paris : Gallimard, 1968, p. 1485.

15 BIDET J., « Court traité des idéologies », *Actuel Marx*, 2008, Vol. 2, nº 44, p. 129.

16 ARON R., *Le Marxisme…*, op. cit. p. 47.

17 Étienne Balibar insiste, à juste titre, sur le paradoxe crucial de l'inachèvement de ce chapitre : « *Le fait même que ces formules inachevées ne figurent qu'*in extremis *dans le grand œuvre de Marx est en soi un problème. 2 500 pages sur la lutte de classes sans les avoir définies !* ». BALIBAR, *op. cit.* p.174.

Cette perte de fonction du terme peut être facilement saisie dans la *Préface* à la *Contribution à la critique de l'économie politique* en 1859. Dans les énoncés qualifiés par Marx de « *résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois obtenu, me servit de fil conducteur dans mes études* »[18], comme Aron le souligne avec raison, « *ni la notion de classes ni le concept de lutte de classes n'y figurent explicitement* »[19]. Même, la perte de fonction théorique de la notion est tellement signifiante que, par exemple, si l'on rejetait le chapitre inachevé du *Capital* à propos des classes[20], cette œuvre y compris ses autres passages impliquant la notion de classe ne perdrait guère de sa valeur théorique[21]. Mais bien évidemment ce constat ne serait certainement pas valable pour

18 En 2008, surtout après le début de la crise économique, l'augmentation remarquable de la vente du *Capital* – par exemple, trois fois plus d'exemplaires par rapport aux années précédentes rien qu'en Allemagne –, n'est-elle pas un indice de l'actualité de la critique du capitalisme de la part de Marx ? Si l'on accepte, pour un instant, l'épuisement de la validité analytique du terme de classe, il est clair que ce n'est guère le cas concernant son analyse – et sa critique – théorique de la structure économique du capitalisme.

19 Ce qui distinguait Marx de ses contemporains, s'il faut le répéter une dernière fois, était, d'une part, son effort théorique minutieux pour démontrer les dynamiques matérielles historiquement déterminées de l'antagonisme de classes, et d'autre part, son ambition politique pour tracer une ligne révolutionnaire en faveur des opprimés et apte à ouvrir la voie pour mettre fin à l'existence de la société de classes. Mais c'est à la suite de la défaite de la Commune de Paris, que chez Marx, l'idée de « mettre fin à la société de classes » a devancé pas à pas l'idée que « l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». En raison du déclin du révolutionnarisme du mouvement ouvrier européen, et surtout de « l'embourgeoisement » du mouvement chartiste en Angleterre; de la défaite de la Commune de Paris, comme Kevin Anderson le souligne, Marx a montré un grand intérêt pour étudier des sociétés non occidentales et diverses dynamiques sociales et politiques. Voir ANDERSON K. B., « Marx's Late Writings on Non-Western and Pre-Capitalist Societies and Gender », *Rethinking Marxism*, 2002, Vol. 14, nº 4, p. 84-96. Sa correspondance, notamment avec les révolutionnaires russes tels que Mikhailovski (lettre datée de 1877) et Vera Zassoulitch (lettre datée de 1881) sur la possibilité d'une révolution basée sur la paysannerie en Russie, en sont exemplaires. Voir MARX K., « Letter to Otechestvenniye Zapiski », *Marx-Engels Collected Works 24* (May 1874-May 1883), Londres : Lawrence & Wishart, 1989, p. 196-201 et MARX K., « Letter to Vera Zasoulich », *ibid.*, p. 370-371.

20 Rappelons la lettre d'Engels envoyée à Marx en 1857 : « *Après cette histoire on peut vraiment conclure que le mouvement prolétarien anglais, sous sa vieille forme traditionnelle chartiste doit sombrer définitivement avant de pouvoir évoluer en une forme vivace nouvelle. (...) Le prolétariat anglais s'embourgeoise de plus en plus et cette nation, la plus bourgeoise de toutes, veut donc apparemment en venir à posséder une aristocratie bourgeoise et un prolétariat bourgeois à côté de la bourgeoisie. Il va sans dire que pour une nation qui exploite le monde entier c'est assez normal. Seules quelques années très mauvaises pourraient y remédier, mais il ne faut pas trop compter dessus depuis la découverte des terrains aurifères* ». Voir MARX K., ENGELS F., *Correspondance – Tome V.*, op. cit. p. 222. On sait par ailleurs que l'idée que le « centre de la révolution se déplace de l'Occident à l'Orient » est devenue de plus en plus hégémonique chez Marx et Engels surtout après la défaite de la Commune de Paris. Peut-être que la plus grande originalité de la pratique théorique et politique de Marx était d'essayer de se tenir toujours à l'écart de l'univers de la pensée métaphysique. Autrement dit, c'est bien évidemment en profitant de la dialectique dont la nature ne permet pas de définir des concepts métaphysiques renvoyant aux questions ontologiques que Marx saura réaliser un changement de cap concernant le mouvement ouvrier sans contredire sa propre théorie.

21 Il est clair que cette interprétation contredit la méthode proposée par Marx. Parce que ce dernier écrit, lors de la présentation de sa propre méthode dans l'introduction de *Grundrisse*, que « *Le concret est le concret, parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, c'est l'unité de la diversité. Pour la pensée, il est un processus de synthèse et un résultat, et non un point de départ. (...) La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret est, pour la pensée, la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme du concret pensé. Mais ce n'est, en aucune manière, le procès de genèse du concret lui-même.* » MARX K., *Grundrisse* / trad. par R. Dangeville, Paris : Editions Anthropos, 1968, p. 60. Si le terme de classe est un concept de la pensée pour s'approprier le concret, autrement dit, s'il est un concret pensé, selon les termes de Marx, il ne sera en aucun cas « le procès de genèse du concret lui-même ». C'est pourquoi dans la pensée de Marx, il serait erroné de parler d'un processus de matérialisation du concept dans la réalité ou bien d'un processus de construction entre « le concept

ses propres concepts tels que « rapports de production », « force de travail », « plus-value » qui appartiennent, au sens lakatosien du terme, au « noyau théorique dur » de la pensée de Marx.

Tout cela ne vise en aucun cas à prétendre que la notion de « classe » est abandonnée par Marx à un quelconque moment de sa vie intellectuelle, mais seulement à indiquer qu'elle s'est transformée au cours de la construction de sa théorie, d'abord de l'« explicanda » à l'« explicanda et explicandum » – de 1843 à 1848 – et enfin à l'« explicandum » – de 1848 à 1859 et pendant la période qui la suit.

La transformation gnoséologique de la notion de « classe » chez Marx ne fut guère prise en considération ni par ses « amis » ni non plus par ses « ennemis » : en effet, le mouvement communiste s'était mis en branle depuis longtemps, faisant du *Manifeste* un credo, conformément à l'ambition du théoricien révolutionnaire allemand de « *transformer le monde au lieu de l'interpréter* » et dès lors, inéluctablement, le marxisme ne consistait plus en une théorie élaborée par lui-même et son collaborateur Engels.

Essentiellement sous l'influence de l'ascension politique pratique du mouvement marxiste, plus le *Manifeste* de Marx et Engels devint le livre le plus lu à l'échelle mondiale parmi tous leurs travaux, voire le plus populaire de toutes les œuvres parues en Occident à la même époque, plus on attribue à Marx le titre du théoricien des classes et de la lutte des classes. Mais ces notions appartenaient, en vérité, à l'intellect collectif des XVIII^e^ et surtout XIX^e^ siècles, époque à laquelle avait eu lieu le passage drastique du féodalisme au capitalisme.

S'il faut interpréter l'originalité de l'ère en empruntant certains énoncés de Marx : cette « *époque de révolution sociale* » où « *le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure* », força les individus à « *envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés* ». La lutte des classes qui se déroulait comme une « *guerre interrompue, tantôt ouverte et tantôt dissimulée* » sur le plan historique, y est devenue temporairement, au moins jusqu'à la fin de cette époque, visible : de Hegel à Quesnay, de Smith ou de Sismondi à Guizot, de Saint-Simon à Tocqueville et enfin de tous ces penseurs à Marx, en un mot tout l'intellect collectif de l'époque fut convaincu de l'existence des classes et de la lutte des classes[22].

Force est de constater que ni la définition du terme de classe de Hegel comme catégorie philosophique, ni celle de Quesnay, de Sismondi ou de Smith comme notion économique, ni celle de Guizot ou de Tocqueville comme concept historiographique et ni enfin celle de Saint-Simon comme notion philosophico-politique ne permettaient d'être adoptées par la sociologie qui se constitua essentiellement à partir du dernier quart du XIX^e^ siècle.

---

du concret » et « le concret réel ». Mais cependant sa manière d'exposer la question des classes dans le *Manifeste*, et surtout dans la *Misère de la philosophie* où il trace une distinction entre la « classe en soi » et la « classe pour soi », est sans conteste chargée de connotations rigoureusement « constructiviste » et contradictoire avec la méthodologie qu'il proposa plus tard.

22 ROSANVALLON P., *La question syndicale*, Paris : Hachette, [1988] 1998, p. 151-154.

Quant à Marx, on peut interroger son positionnement relatif à cette question de deux manières. Concernant le plan épistémologique d'abord, dans l'ensemble de sa théorie, autant le terme de classe devient un *explicandum*, autant ce terme s'éloigne d'un *explicanda* pour n'importe quel domaine de l'exploration sociale, y compris la sociologie. Ensuite, pour ce qui est du plan ontologique, dans l'ensemble de la vocation politique de Marx, sans qu'un groupe social, dont les positions correspondent à une classe commune théoriquement déterminée, ne soit en mouvement, et bien plus ne soit en mouvement ostentatoirement révolutionnaire, alors l'ensemble des membres réels de cette classe serait conjoncturellement – et politiquement – considéré comme insignifiant et cela n'entraînerait pas la remise en cause de l'existence « théorique » de cette classe.[23]

Conclusion ou comment comprendre le « retrait des classes » chez Marx ?

Le mouvement ouvrier occidental du milieu du XIX^e^ siècle était apparu dans un premier temps aux yeux de Marx comme la représentation collective spontanée de la « classe ouvrière » – autrement dit, la matérialisation du rapport antagoniste historiquement déterminé des rapports de production auprès du mouvement ouvrier[24]. Mais autant le mouvement ouvrier s'éloignait de la pratique révolutionnaire autant les centres d'intérêt de Marx s'orientaient vers les nouvelles dynamiques sociales émergeant surtout hors du contexte occidental.

23 Rappelons la lettre d'Engels envoyée à Marx en 1857 : « Après cette histoire on peut vraiment conclure que le mouvement prolétarien anglais, sous sa vieille forme traditionnelle chartiste doit sombrer définitivement avant de pouvoir évoluer en une forme vivace nouvelle. (...) Le prolétariat anglais s'embourgeoise de plus en plus et cette nation, la plus bourgeoise de toutes, veut donc apparemment en venir à posséder une aristocratie bourgeoise et un prolétariat bourgeois à côté de la bourgeoisie. Il va sans dire que pour une nation qui exploite le monde entier c'est assez normal. Seules quelques années très mauvaises pourraient y remédier, mais il ne faut pas trop compter dessus depuis la découverte des terrains aurifères ». Voir MARX K., ENGELS F., *Correspondance – Tome V,* op. cit. p. 222. On sait par ailleurs que l'idée que le « centre de la révolution se déplace de l'Occident à l'Orient » est devenue de plus en plus hégémonique chez Marx et Engels surtout après la défaite de la Commune de Paris. Peut-être que la plus grande originalité de la pratique théorique et politique de Marx était d'essayer de se tenir toujours à l'écart de l'univers de la pensée métaphysique. Autrement dit, c'est bien évidemment en profitant de la dialectique dont la nature ne permet pas de définir des concepts métaphysiques renvoyant aux questions ontologiques que Marx saura réaliser un changement de cap concernant le mouvement ouvrier sans contredire sa propre théorie.

24 Il est clair que cette interprétation contredit la méthode proposée par Marx. Parce que ce dernier écrit, lors de la présentation de sa propre méthode dans l'introduction de Grundrisse, que « Le concret est le concret, parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, c'est l'unité de la diversité. Pour la pensée, il est un processus de synthèse et un résultat, et non un point de départ. (...) La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret est, pour la pensée, la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme du concret pensé. Mais ce n'est, en aucune manière, le procès de genèse du concret lui-même. » MARX K., *Grundrisse* / trad. par R. Dangeville, Paris : Editions Anthropos, 1968, p. 60. Si le terme de classe est un concept de la pensée pour s'approprier le concret, autrement dit, s'il est un concret pensé, selon les termes de Marx, il ne sera en aucun cas « le procès de genèse du concret lui-même ». C'est pourquoi dans la pensée de Marx, il serait erroné de parler d'un processus de matérialisation du concept dans la réalité ou bien d'un processus de construction entre « le concept du concret » et « le concret réel ». Mais cependant sa manière d'exposer la question des classes dans le Manifeste, et surtout dans la Misère de la philosophie où il trace une distinction entre la «classe en soi» et la « classe pour soi », est sans conteste chargée de connotations rigoureusement « constructiviste » et contradictoire avec la méthodologie qu'il proposa plus tard.

En fait, le mouvement ouvrier révolutionnaire de l'époque de Marx prenait sa source, si l'on se réfère à Robert Castel, à une forme précise des rapports de travail et une modalité spécifique des relations qu'entretint le monde du travail avec la société globale propre au XIXe siècle, c'est-à-dire à la condition prolétarienne qui représentait une situation de « *quasi exclusion du corps social* »[25]. Cette phrase de l'historien Louis Chevalier sur les prolétaires parisiens du récent XIXe siècle décrit explicitement l'originalité de leur situation : « *Ils sont ce que l'on veut qu'ils soient : à l'écart de la civilisation parisienne, exclus de cette civilisation, par cette condamnation morale qui les isole et qu'eux-mêmes s'approprient* »[26]. L'ouvrier de condition prolétarienne apparaissait aux yeux de l'esprit dominant de l'époque comme barbare, sauvage ou apache, en un mot comme un étranger dangereux[27]. À la lumière de ces constats on pourrait à nouveau réfléchir à la réponse de cette question : la puissance d'action subversive de ce prolétariat « exploité » et à la fois « quasi exclu » provenait-elle de sa propre position au sein des rapports de production ou bien de ses relations avec la société globale ?

La sociologie d'après la Seconde Guerre mondiale, comme on le sait, pour se référer à Marx, privilégia le rapport au travail ou la qualité productive de l'ouvrier, ce qui a représenté son principal objet d'étude pendant de longues années. *A contrario*, et avec l'avantage de prendre en compte l'évolution subséquente de la condition ouvrière et ainsi du mouvement ouvrier, un regard critique jeté aujourd'hui répondrait inversement à cette question.

Sans remettre en cause la continuité de la lutte des classes, on peut constater empiriquement que la modalité révolutionnaire spontanée du mouvement ouvrier occidental de l'époque, selon le point de vue de Marx, était déjà « mort » en réalité avant la fin du XIXe siècle en fonction de la législation des règlements concernant les relations professionnelles qui permettaient aux masses laborieuses de se libérer, du moins graduellement de la condition prolétarienne et par conséquent de s'émanciper de l'affect d'être exclu et méprisé par le reste des citadins. Mais probablement, puisque l'ambition de Marx n'était ni d'interpréter la réalité immédiate du monde ni de construire une discipline dont l'objet est le phénomène social, au lieu de repenser le rapport entre la notion de classes et le mouvement ouvrier, il s'est contenté d'orienter son intérêt hors d'Europe, surtout vers la Russie où se déroulait une révolution anti-autocratique et où un mouvement paysan révolutionnaire avait déjà vu le jour.

Enfin, il est possible de dire que la manière de conceptualiser le terme par la pensée du XIXe siècle dont Marx lui-même faisait du reste partie, n'a rien à voir avec le sens qui fut attribué plus tard à la notion, notamment par la pensée sociologique après la Seconde Guerre mondiale, pensée qui ressentait dorénavant le besoin de construire un échelon de stratification sociale conformément aux exigences sociales du mode de régulation keynésienne.

25 CASTEL R., Les métamorphoses de la question sociale – Une chronique du salariat, Paris : Fayard, 1995, p. 323.

26 CHEVALIER L., Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle, Paris : Hachette, 1984 [1958], p. 110.

27 ROSANVALLON P., La question syndicale, Paris : Hachette, [1988] 1998, p. 151-154.

BIBLIOGRAPHIE

Anderson Kevin B., « Marx's Late Writings on Non-Western and Pre-Capitalist Societies and Gender », *Rethinking Marxism*, 2002, Vol. 14, no 4, p. 84-96.

Aron Raymond, *Le Marxisme de Marx*, Paris : Éditions de Fallois, 2002.

Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1967.

Balibar Etienne, « Classes », *Dictionnaire critique du Marxisme* / ed. par G. Labica, G. Bensussan, Paris : Presses Universitaires de France, 2e édition, 1985.

Beneton Philippe, *Les classes sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

Bidet Jacques, « Court traité des idéologies », *Actuel Marx*, 2008, Vol. 2, nº 44, p. 129-146.

Castel Robert, *Les métamorphoses de la question sociale – Une chronique du salariat*, Paris : Fayard, 1995.

Chauvel Louis, « Le retour des classes sociales », *Revue de l'OFCE*, 2001, Vol. 79, nº 4, p. 315-359.

Chevalier Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du xixe siècle*, Paris : Hachette, [1958] 1984.

Dubet François., « Que faire des classes sociales? *Lien social et Politiques* », *RIAC*, 2003, nº 49, p. 71-80.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* / Trad. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris : Flammarion, 1999.

Hobsbawm Eric, « Faire une « révolution bourgeoise»», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2006, Vol. 53, nº 5, p. 51-68.

Hobsbawm Eric, *Marx et l'histoire – Textes inédits* / Trad. par Christophe MAGNY, Paris : Demopolis, 2008.

Lefebvre Jean-Pierre, Macherey Pierre, *Hegel et la société*, Paris : Presses universitaires de France, 1987.

Marx Karl, Engels Frederick, *Correspondance – Tome V*, Paris : Editions sociales, 1975.

Marx Karl, Engels Frederick, *Manifeste du parti communiste*, Paris : Librio, 2004.

Marx Karl, Engels Frederick, *Marx-Engels Collected Works 24 (May 1874-May 1883)*, Londres : Lawrence & Wishart, 1989.

MARX Karl, *Grundrisse. Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris : Editions Anthropos, 1968.

Marx Karl, *Œuvres – Économie I*, Paris : Gallimard, 1963.

Marx Karl, *Œuvres – Économie II*, Paris : Gallimard, 1968.

Marx Karl, *Œuvres – Politique I*, Paris : Gallimard, 1994.

Marx Karl, *Œuvres complètes de Karl Marx – Œuvres philosophiques Vol. I*, Paris : Alfred Costes, 1927.

Ollman Bertell, « Marx's Use of 'Class' », *The American Journal of Sociology*, 1968, Vol. 73, n° 5, p. 573-580.

Rosanvallon Pierre, *La question syndicale*, Paris : Hachette, [1988] 1998.

Smith Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations / Livres I- II,* Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

Tocqueville Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution,* Tome II, Paris : Gallimard, 1952.

Wright Eric Olin, « Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure », *Politics & Society*, 1980, Vol. 9, n° 3, p. 323-370.

Žižek Slovaj, *Lenin Üzerine* / traduit de l'anglais par N. Aras [*Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb, 2002], Istanbul : Encore, 2004.

Real Abstractions of Capitalism

L. Demet Evrenosoğlu *

Marx's effort is one of the most systematic efforts undertaken to provide a critique of a ceaselessly changing capitalist society in its infinite relations and processes. Focusing on how goods are produced, exchanged and distributed in capitalist society, Marx does not offer a proper economic treatise per se; rather he presents a *critique* of a historically specific social praxis. Throughout his writings, it is almost impossible to miss the frequent appearance of the terms 'abstract' and 'abstraction'. The terms appear in somewhat different contexts and they are used in the oppositions against a variety of perspectives. They have a peculiar role as a guiding thread that runs through the critique of a range of perspectives such as Young Hegelians, classical political economy, philosophy and capitalist society; hence illuminate different aspects of Marxian analysis.

An attempt to elucidate the status of the notion of abstraction in Marx's critique faces a difficulty that –to a significant extent– arises from the diverse ways in which he employs the notion. Bertell Ollmann claims that Marx uses the term in four different, though related senses.

> First and most important, it refers to the mental activity of subdividing the world into the mental constructs with which we think about it. Second, it refers to the results of this process, the actual parts into which reality has been apportioned. That is to say, for Marx as for Hegel before him, 'abstraction' functions as a noun as well as a verb, the noun referring to what the verb has brought into being. In these senses, everyone can be said to abstract (verb) and to think with abstractions (noun). But Marx uses abstractions also in a third sense, where it refers to a suborder of particularly ill-fitting mental constructs. Whether because they are either too narrow, take in too little, focus too exclusively on appearances, or are otherwise badly composed, these constructs do not allow an adequate grasp of their subject matter...Finally, Marx uses the term 'abstraction' in a fourth still different sense, where it refers to a particular organization of elements in the real world; having to do with the functioning of capitalism. Abstractions in this fourth sense exist in the world and not in the mind as in the case with the other three...Marx labels these objective results of capitalist functioning 'real abstractions'.[1]

In view of Ollmann's brief summary, with a special focus to the fourth sense of abstraction, this paper undertakes to illuminate the significance and the implications of Marx's depiction of capitalist society as a society of abstraction. In *Grundrisse*, Marx claims that individuals are ruled by abstractions whereas previously they were dependent on each other. As we shall try to argue, Marx's appeal to the nature of abstractions as *real* marks a revolutionary break with traditional epistemological

* Boğaziçi University, Ph.D. Student.

1 Ollmann (2003), p. 62.

positions and offers a unique way of conceptualizing 'abstraction' as, one might say, a *practical* category. The locus of the process of abstraction and what it yields is no longer thought –as a mental operation– but it is a historical social praxis. This gesture suggests abstraction as an ontological postulate of capitalist society and constitutes a distinctive aspect of Marx's critique. These considerations compel one to acknowledge abstractions as central to Marx's ubiquitous fascination and unrest with the violent and frenzied nature of modern capitalist society.

Marx criticizes political economy, idealist philosophy, 'crude materialism' and empiricism as being abstract. This charge is peculiar in the sense that it is raised against a wide range of positions, some of which are traditionally treated as binary oppositions. Then, one is tempted to ask: In what sense, are they all abstract? In this section, by tracing through Marx's confrontation with different positions, we attempt to delineate the contours of a framework on which to map the status and the role of the notion of 'abstract'. Undertaking this task is crucial for at least one reason; it reveals that Marx's critique cannot be mapped unto the antagonism between 'concrete' and 'abstract' that is inherited from a positivist tradition. This section mainly concerns the first three formulations suggested by Ollmann and prepares the way for an analysis of real abstractions, which mark the specific configuration of capitalist society.

In "Introduction to a Critique of Political Economy", Marx considers the problem of abstraction at length. Let's start by examining his rather trivial comment on 'production in general'.

> *Production in general* is an abstraction, but a sensible abstraction in so far as it actually emphasizes and defines the common aspects and thus avoids repetition... The most modern period and the most ancient period will have (certain) categories in common. Production without them is inconceivable. But although the most highly developed languages have laws and categories in common with the most primitive languages, it is precisely their divergence from these general and common features which constitutes their development.[2]

Marx's primary concern here is the level of generality implied by 'production in general'. The pertinent level of generality concerns the depiction of generic features common to all productive activities throughout history. Marx explicates that a rational abstraction such as 'production in general' has limited explanatory power; while it can address the general preconditions of production *as such*, it cannot capture the unique organization of capitalist society. In that sense, it is a 'flat tautology', which cannot identify the *differentia specifica* of capitalist society vis-à-vis other societies. While expressing the common aspects that might pertain to different phenomena, 'production in general' is inadequate to capture historically specific aspects. In Marx's own words, 'they are nothing but abstract aspects which do not define any of the actual historical stages of production'.[3] In *Poverty of Philosophy*, his discussion of property is analogous:

> In each historical epoch, property has developed differently and under a set of entirely different social relations. Thus, to define bourgeois property is nothing else than to give an exposition of all social relations of bourgeois production. To try and give a definition of property as of an independent

2 Marx (1970b), p. 125.

3 Ibid., p. 126.

> relation, a category apart, an abstract eternal idea, can be nothing but an illusion of metaphysics or jurisprudence.[4]

The object of criticism here is providing a definition of something by extracting it from the specific social relations in which it is embedded and to represent it as if it is an eternal idea; i.e. abstract. Something *is* what it is in its relations; otherwise it is nothing but a metaphysical category that is regarded as an entity in its own right. This echoes Marx's reference to the Young Hegelians in the *Holy Family*, whom he mocks for taking the general concept of 'fruit' as expressing some real essence of fruitiness which is distinct from the empirical forms in which fruit exist as pears, apples, grapes etc. One might conceptually abstract from particulars in order to arrive at general notions, nevertheless this does not mean that these generic categories have existence as generality. In *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, Marx criticizes severely the way Hegel and the Young Hegelians construct the relation between concept and its existence: 'The philosophical task is not the embodiment of thought in determinate political realities but the evaporation of these realities in abstract thought.'[5] The most they can accomplish, for Marx, is to establish relations between concepts rather than grasping existence as concrete reality.

In his letter to Kugelmann, Marx comments that 'every child knows' that a distribution of social labor is to be secured for any mode of production. Even though such natural laws persist trans-historically, Marx adds that the form in which these laws might operate is subject to change. Then, it is exactly these social forms, which constitute the *differentia specifica* of capitalist society that must be discerned and this is exactly what the political economist fails to do. For example, conceptualizing laboring process as such is to regard it ***abstractly***, which in this context means to regard it as ahistorical, asocial, i.e., independent of the 'particular form it assumes under given social conditions.'[6] The charge of abstractness, then, implies the failure to address the particular determination and confusing historical specificity with trans-historical nature. Let me dwell upon another example from the political economists, which again involves the confounding of the two levels of analysis, i.e., level of historical specificity on the one hand and trans-historical nature on the other.

Ricardo and Adam Smith found their theories on a specific conception of the individual as 'the solitary isolated hunter or fisherman'. The isolated individual is conceived as the natural starting point of history. In Marx's words, 'they saw this individual not as a historical result, but as the starting point of history; not as something evolving in the course of history, but posited by nature, because for them this individual was in conformity with nature, in keeping with their idea of human nature.'[7] Again the political economist mistakenly regards the qualities of man in bourgeois society as fixed and eternal qualities. 'The individual of free competition' that has been removed from all social relations is an *abstraction*. A key contribution

4 Marx (2005), p. 168. In a similar vein, Derek Sayer reminds E.P Thompson's remark regarding the way Marx treats the concept of class: 'Marx, nowhere, provided a definition of class –yet he could not have done so, if a definition as analytic philosophy would require is at issue– exclusive, unambiguous, closed and universal definition.' As Sayer adds this is simply because, according to Marx, 'class' is defined by men as they live their own history. Sayer (1987), p. 21.

5 Marx (1970a), § 270.

6 Sayer (1987), p. 23.

7 Marx (1970b), p. 124.

of Marx is in conceiving this abstraction as expressive of a real historical process. The abstract individual designates, what we might call, a historical abstraction; in other words it corresponds to a real historical process. Yet the political economist projects this 'historical abstraction' as a 'timeless abstraction', which he takes to be valid trans-historically. In other words, the individual of a historical moment for whom social texture appears as an external necessity is fallaciously regarded as the natural point of origin of history. One point deserves further emphasis here. Marx does not only illustrate *what* the political economist fails to grasp but also addresses *why* he actually fails to do so. In other words, he eloquently draws attention to the very conditions that have given rise to this failure of the political economist in the first place. In other words, he takes the category of 'isolated individual' back to its *ground*. Failure of the political economist, then, is not a mere figment of imagination but expresses a *truth* about bourgeois society[8]. 'As a rule, most general abstractions arise only in the midst of the richest possible concrete development, where one thing appears as common to many, to all. Then it ceases to be thinkable in a particular form alone.'[9] Hence, we can conclude that 'mere abstractions' for Marx, involve an uncritical attitude of the knower to the conditions out of which knowledge emerges. In other words the political economists' categories are not self-reflective. This point is crucial in that it discloses that Marx's critique of political economy is not a critique of a 'discourse' – it is rather a critique of a mode of social production whose self-understanding is reflected in this discourse.

Given what has been said so far, we can now raise the question as to whether it is possible to map the notion of 'abstract' unto a traditional positivist distinction between the 'concrete' and the 'abstract', which corresponds to an opposition between the sensible on the one hand and the conceptual, thought on the other. In other words, is it possible to reformulate Marx's insight through the empiricist opposition of 'concrete' and 'abstract'? An excerpt from *German Ideology* provides more than a clue: '... as soon as this active life-process is described, history ceases to be a collection of dead facts as it is with the empiricists (themselves still abstract), or an imagined activity of imagined subjects, as with the idealists.'[10] The facts of the empiricists are conceived as being no less abstract than the idealists' imagined activity of the imagined subject. This explicitly demonstrates that Marx's depiction cannot be formulated in terms of an antagonistic logic, which acknowledges a strict opposition between the sensible and the conceptual. Yet, this negative answer does not clarify what 'abstract empirical facts' might amount to – more precisely, what it is that the facts of the empiricists fail to capture? We might approach this question in view of the distinction between the given and the actual. The existent regarded as actuality implies that what *is*, is regarded

8 Here, Marx's debt to the Hegelian legacy is clear. In his critique of natural right theories that are constituted through a conception of state of nature, Hegel adopts a similar approach. Hegel criticizes the natural right theories in that they leave unexplained the criterion through which they discern those qualities of man as essential part of his natural state from those which are not. Rather, Hegel argues, they conceive the individual of civil society as the paradigm of man in a state of nature. He claims that the guiding principle for the *a priori* of natural right theorist, who starts with the abstraction of a state of nature, is an *a posteriori*. The process of abstraction adopted by the natural right theorist and the political economist implies the *externalization* and *naturalization* of the present. See Hegel, *Natural Law: Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy and Its Relation to the Positive Sciences of Law.*

9 Marx (1970b), p. 144.

10 Ibid., p. 47.

as *having become*. What *is* implies *becoming* which must be regarded as a result, a summing up, moment of a historical process rather than as a 'presuppositionless' starting point.

> Only when the immediate is viewed as mediated, only when what *is*, is understood in light of the forces that have made it become, can it be seen as the unity of actuality and possibility. For what *is* actual is not merely the given. Actuality means an existent that has returned to its ground; i.e., an existent that is mediated and posited such as to correspond to its concept.[11]

Given this distinction, it seems reasonable to conclude that the empirical facts are abstract to the extent that the existent is not regarded as actual but as unmediated *factum*. Taking the existent as unmediated *factum* implies 'given' as a natural fact as opposed to socially, historically constituted and thus a changeable reality. The failure to capture the existent as actual, then, implies the impossibility of a critical attitude on the part of the empiricist. Since they fail to understand the existent as actual and the mediation of factual through knowing and acting subjects, they cannot succeed to criticize it by showing *what it could* be but *is not*. This illuminates another aspect of what 'mere abstractions' imply. Being a 'mere abstraction', for Marx, involves an uncritical attitude, insofar as it freezes the present and evokes the risk of dogmatism.[12]

In addition to the *factum* of the empiricists, materialism is also a target of criticism. Once again, Marx reminds us that abstract thinking does not only pertain to idealist philosophy, whose historical subjects 'are constituted by first abstracting, then reifying what is in fact merely a predicate –consciousness– of real subjects.' Materialism is regarded as equally abstract; but then what is the sense in which materialism is taken to be abstract? The first of *Theses on Feuerbach*, where Marx delineates his materialism from the previous ones, is fundamental for clarification.

> The chief defect of all hitherto existing materialism – that of Feuerbach included – is that the thing, reality, sensuousness, is conceived only in the form of the *object or of contemplation*, but not as *sensuous human activity, practice*, not subjectively. Hence, in contradistinction to materialism, the *active* side was developed abstractly by idealism – which, of course, does not know real, sensuous activity as such. [13]

Here, Marx evokes the Kantian distinction between *Objekt* and *Gegenstand*. While the former refers to the subject in any judgment and is relevant to objective

11 Benhabib (1986), p. 34. Benhabib also reminds us that Marx presupposes Hegel's critique of empiricism 'While the thesis that the actual is the rational presupposes Hegel's rejection of the given and his analysis of all that is (*Sein*) into a having been and a having become, the thesis that 'reason has always existed but not always in a rational form' presupposes Hegel's rejection of formalism. Reason is not mere a principle of thought; it is thought that must embody itself in the world. Reason can only be in the world as embodied in it, although this embodiment may fail to give reason its most adequate expression...To view what is as non-rational is to view it as simply immediate, as a mere *factum* and mere given.'

12 Ibid., chapter 1. This echoes the distinction between critique and criticism as treated by Benhabib. The former addresses the gap between actuality and concept – it does not offer an external normative criterion to judge its object but implies an assessment of the object's normative self-understanding and the way the object actually exists. The question is whether the object lives up to its norm or not. The latter, on the other hand, adopts a 'transcendental' point of view and leaves its criterion unexplained. Marx's opposition to utopianists might as well be read in view of this distinction.

13 Marx (1970c), p. 121.

validity, which concerns judgments *per se*, the latter is used of an actual entity, of an object of possible experience and refers to objective reality. This distinction discloses that, for Marx, the existing materialism conceives of reality, the sensuousness only as an object of contemplation – i.e, *Objekt*. In other words, it confounds *Gegenstand* with *Objekt* and regards objectivity only as the mental reflection of material objects. On the part of Marx, this culminates in showing that existing materialism is deeply tainted with idealism in its gesture of glorifying objects of thought. Just like idealism, materialism as well, takes thought as the only objective human activity. One point must not be overlooked. What Marx opposes is not merely prioritizing thought over real sensuous activity but the very presupposition that thought can be severed off from its relation to practice in the first place; hence the strict duality of thought and practice.[14] This sheds light upon his objection to 'contemplative materialists', who regard thought as isolated from practice and who promote objectivity as distinct from subjectivity. Marx takes this materialist stance to be abstract insofar as it excludes the role of sensuous human activity as constitutive of objectivity. What is supposed to be the 'active' side – that is, the subjective aspect of the object – is developed idealistically. Accordingly, objectivity implies passivity insofar as it excludes sensuous human activity. Similar to the way in which he criticizes the abstract nature of objectivity that 'contemplative materialism' implies, in the third thesis, Marx breaks up with another form of materialism, which takes matter as inert, i.e., distinct from human existence. 'The materialist doctrine concerning the changing of circumstances and upbringing forgets that circumstances are changed by men.'[15] By undermining human activity, which is *internally* linked to materiality, this form of materialism also implies an abstract conception of matter.

One of the most explicit oppositions to strict epistemological polarities is found in his reference to Proudhon:

> Because M. Proudhon places eternal ideas, the categories of pure reason on the one side and human beings and their practical life, which according to him is the application of these categories, on the other hand, one finds with him from the beginning a dualism between life and ideas, between soul and body, a dualism which recurs in many forms. You can see how this antagonism is nothing but the incapacity of M. Proudhon to understand the profane origin and the profane history of the categories which he deifies.[16]

In this passage, Marx explicitly opposes the dualist way of thinking over ideas and practicality, body and soul. The relationship between thought and 'life', for Marx, must be described as a necessary internal relationship; the units are not exclusive of each other. Part of admitting a necessary internal link between thought and existence means that abstractions must be grasped as an aspect of reality. Thus, any position, which adheres to a strict opposition between thought and practice, subjectivity and objectivity, is deemed to be abstract. Abstract categories fail to capture actuality and they cannot capture the constitution of social reality through praxis, hence the mediation of the factual through praxis.

14 For a further discussion concerning the implications of this position for skepticism, see Wood (2004), pp. 181-194.

15 Marx (1970), p. 121.

16 Marx "Letter to Annenkov" cited in Sayer (1987), p. 88.

So far, we have witnessed Marx's defiant confronta tion with enclosed discursive systems, his incessant effort to break free from fixed positions and his passionate refraining from antagonistic ways of thinking. Opposing both of the poles of binary oppositions as 'mere abstractions', Marx does not suggest a mere inversion of what are regarded as contraries –i.e. the 'ideal' in place of 'material' or 'concrete' in place of 'abstract'. Expressing both poles as 'abstractions', Marx challenges dualist way of thinking and attempts to transcend the alleged binary oppositions. The task to be undertaken then is to disclose the 'deified' abstractions in political economy, philosophy etc. and to investigate the abstract in its effectivity –as a real *force*.

***

So far, we have attempted to do nothing more than delineating the contours of a framework that the notion of 'abstract' might be mapped unto. It must by now be clear that Marx does not move between epistemological antagonisms; his ceaseless effort not to be stuck within established discursive systems opens up a horizon for an intended critique. In view of this, how should the categories that Marx uses to express capitalist relations must be conceived? How should one conceive of the simple abstractions that Marx employs so that his struggle would not be 'against phrases' but against reality itself? Any answer must attempt to spell out the *differentia specifica* of capitalist society *qua* abstractions.

Our contention is that a significant part of Marx's ingenuity concerns his depiction of the status and the function of abstractions in capitalism via real abstractions. This can justly be called a ground-breaking step since it reveals a process of abstraction that is neither an intellectual activity of individual consciousness nor collective reason. Abstraction is comprehended as a social, historical phenomenon rather than an epistemological notion. This duly allows Marx to appeal to an ontology of real abstractions, which constitutes the *differentia specifica* of capitalist society. As Ollmann suggests, 'abstraction as real' refers to the particular organization of elements in the real world. The following section will mainly focus on the elucidation of abstract labor as a real abstraction. This involves taking abstract labor as, we might call, a practical category.

What abstract labor amounts to has been a contentious issue. Marxists of the Second International like Kautsky, Rosa Luxemburg, Paul Sweezy have taken the category of abstract labor as unproblematic. Derek Sayer cites Sweezy's definition of abstract labor: 'Abstract labor, in short, is as Marx's own usage clearly attests, equivalent to 'labor in general'; it is what is common to all productive human activity.'[17] According to his view, categories like abstract labor and value must be regarded as mental constructions. However, given what we have said about Marx's opposition to such general abstractions, it does not seem likely that he would be engaged in a similar approach, which he had severely criticized. Therefore, how to understand abstract labor becomes a pressing question. Marx insists that labor, like commodity, has a double character and it is exactly the distinction between concrete and abstract labor that constitutes what Marx calls the 'secret to the whole critical conception.' The critical conception of labor as abstract and as concrete provides him the means to formulate the problem that has been inherited from political economy; i.e. the

17 Sayer (1987), p. 19.

relationship between wealth and labor. In virtue of the distinction concerning the double character of labor, the inherited problem is now transformed to another level of discussion, which can never be available to the political economist: the antagonistic logic of the capitalist and the working class.

In one of his most explicit references to abstract labor, Marx brings us face to face with the peculiar ontology of capitalist society.

> Labor, not only as a category but in reality, has become a means to create wealth in general, and has ceased to be tied as an attribute to a particular individual. This state of affairs is most pronounced in the United States the most modern form of bourgeois society. The abstract category 'labor', 'labor as such", labor *sans phrase*, the point of departure of modern economics thus become a *practical fact* only there. The simplest abstraction...nevertheless appear to be actually true in this abstract form only as a category of the most modern society.[18]

This passage suggests that 'labor' indifferent to any concrete activity is not merely a conceptual determination but it is *real* in its relation to capital. The abstraction, in virtue of being an abstraction, is concrete in its role in the production of wealth. It has a peculiar nature: in capitalist society, it can operate only if it is extracted from all specific contexts.[19] This further elucidates that the distinction between concrete and abstract labor is not simply the distinction between "labor in general" and "labor" as a particular activity. Moreover such an understanding of abstract labor as a mental approximation misses the point that abstract labor actually produces value and surplus value. Regarding abstract labor as a conceptual resultant of a mental activity makes it impossible to recognize the effectivity of abstract labor in capitalist society as a real force. Abstract labor, then, has acquired the status of a *practical fact* in its relation to capital and exists prior to having been discovered by the political economist.[20] Thus, a significant aspect of Marx's approach is that abstraction is not only a matter of thought only but concerns a historically specific social praxis. Jason Read cites a passage in *Capital*, where Marx mocks the naiveté of trying to draw a direct link between concrete labor and value.

> It might seem that if the value of a commodity is determined by the quantity of labor expended to produce it, it would be the more valuable the more unskillful and the lazy the worker who produced it, because he would need more time to complete the article. However, the labor that forms the substance of value is equal human labor, the expenditure of identical human labor power.[21]

18 Marx (1970b), p. 144.

19 One important implication is that abstract labor as real is constituted in virtue of 'absence', which is defined as the 'void at the heart of capitalism' by Christopher J. Arthur. He identifies the historical specificity of capitalism as the 'ontological inversion whereby (exchange) value, immediately just the negation of use value, gains self-presence, real 'Being', albeit that of an empty presence. This, he claims, evokes Roy Bashkar's claim in *Dialectic* concerning the tenets of critical realism.: 'Ontological monovalence, a purely positive account of reality, cannot account for real negation or absence. It must be admitted that absence is a reality as much as presence. Moreover, since 'absenting' is certainly a real process, what has become absent through such a process leaves not simply 'nothing' but a 'determinate nothing' structured by the specific process that brought it about.' For a detailed account, see Arthur (2001), p. 32.

20 This echoes Žižek's claim that 'before thought could arrive at *pure* abstraction, the abstraction was already at work in the social effectivity of the market.' Žižek (1989), p. 17.

21 Marx (1976), p. 129

Such a direct connection fails because it does not recognize abstract labor as operative in reality. Marx clearly states that substance of value is not concrete but abstract labor; the magnitude of value is measured by the quantity of abstract labor, which is in turn measured by the duration of labor, namely labor-time. As Marx expresses this is the duration that is socially necessary to produce the commodity with an average degree of skill and intensity of labor under normal production conditions for a given society. Abstract labor, then, is the active principle that makes necessary 'the equalization of heterogonous types of activities of different individuals into an average capable of being measured.'[22] This norm in turn compels concrete activities performed by concrete individuals to produce in accordance with this average, which is the crux of the connection between labor and the creation of value. Hence abstract labor is experienced in its effectiveness by imposing itself as a real force to produce in accordance with a certain rate of speed and intensity. The critical point is that as a norm that enforces itself upon the very organization of life, abstract labor cannot be disentangled from politics. As a unique aspect of capitalism, it expresses the real locus of conflict.[23] Marx's reference to abstract labor as 'a process which goes behind man's back' can only be appreciated by regarding abstract labor as a real abstraction. In other words, abstract labor is introduced as an ontological postulate of capitalist society; it occupies the peculiar status of a fact yet it cannot be pointed out as such. 'Neither the worker struggling to keep up to the speed nor the economist searching for the secret of wealth recognizes abstract labor.'[24]

In the literature concerning real abstractions, Alfred Sohn-Rethel is acknowledged as the first to articulate the significance of the sphere of exchange for the production of abstractions – i.e. how heterogonous, particular elements can be subject to a norm that is not recognized as such. The exchange relation is a purely quantitative relation, which implies an abstraction from the use-values of the commodities. In the ritual of exchange, the sensuous, physical properties of the commodity are entirely suspended. Whatever the commodity might represent before and after the exchange is irrelevant to the very act of exchange itself. In other words, heterogeneity of the physical features – commodity as use-value – is bracketed. Phenomenologically speaking, the act of exchange has this peculiarity – it owes its being to a form of unity which is devoid of content. Marx writes: 'As use-values, commodities differ above all in quality, while as exchange-values they can only differ in quantity, and therefore do not contain an atom of use-value.'[25] This means that despite commodities qua use-values, commodities, *in the relation of exchange,* function only as bearers of value. Once the physical properties of commodities are disregarded, i.e., commodities qua use-values, we are left with one common property – that they are products of labor. Yet this labor cannot be a specific,

22 Read (2003), p. 69.

23 This resonates Foucault's discussion of disciplinary power strategies and techniques that imply regularity and uniformity of the working process. Foucault points out that the process of accumulation of capital and accumulation of labor force cannot be disintegrated. Industrial production would only be possible with a labor force with new habits, time discipline, new trainings and with new forms of punishment in the factory. In order to extract from bodies the maximum time and force, the habits of pre-industrial labor must have been shattered. This means the adjustment of bodies, gestures and behaviors in such a way as to form a new typology, which would not only be docile and dedicated but also productive. See Foucault (1977) for details. Weber's reference to the ethos of capitalism is as well similarly relevant. See Weber (1958).

24 Read (2003), p. 69.

25 Marx (1976), p. 128.

concrete labor since concrete labor can only refer to commodities as use values. What constitutes the commonality of two commodities in the relation of exchange is abstract labor. Commodities confront each other in the exchange relation only in virtue of the commonality constituted by abstract homogenous labor.

> There is nothing left of them [the commodities] in each case but the same phantom-like objectivity; they are merely congealed quantities of homogeneous human labor, i.e. of human labor expended without regard to the form of its expenditure. All these things now tell us that human labor-power has been expended to produce them, human labor is accumulated in them. As crystals of this social substance, which is common to them all, they are values –commodity values.[26]

Referring to the extraction of tangible properties of commodities qua use values, Marx claims that the conversion of all commodities into labor-time is no less real than the resolution of all organic bodies into air. Just as combustion reveals all organic compounds as consisting of C and H atoms, the sphere of exchange, where all commodities confront each other as (exchange) values similarly reveals commodities as crystallizations of homogeneous abstract labor. The significance of this lies in that the process of abstraction from concrete, specific labor and the category of abstract labor that it yields have an ontological status that is *no less real* than chemical combustion as a natural phenomenon. Marx's key contribution lies in his recognition of the reality of abstraction, which goes beyond regarding it as an individual intellectual activity or as a collective mental operation. Rather abstraction implies spatio-temporal practice and it precedes one's consciousness of it. A passage in the *Capital* seems to affirm this point:

> Hence, when we bring the products of our labor into relation with each other as values, it is *not because we regard* these articles as the material receptacles of homogeneous human labour. Quite the contrary: whenever, by an exchange, we equate as values our different products, *by that very act,* we also equate, as human labour, the different kinds of labour expended upon them. We are not aware of this, nevertheless we do it. [27]
>
> (My emphasis)

One interesting point is that the act of exchange is not made possible in virtue of a mental disposition, i.e. (mis)belief that value inheres in commodities. [28] Rather it is the act of exchange itself that objectively constitutes abstract labor; more precisely it is acting as if commodities are reducible to some abstract equivalent. The abstract equivalent that makes possible the very relation of exchange itself is in turn constituted in the act of exchange.

---

26 Ibid., p. 128.

27 Ibid., p.166.

28 Jason Read brings in the distinction between 'axiom' and 'code' for clarification. 'Codes and axioms clarify how abstract labor and exchange value are produced through quotidian practices without being recognized or interiorized as belief. One of the central elements of codes, or coding, is that they are meaningful, attached to belief. When the pre-capitalist mode of production, code their presuppositions ...it establishes a relation of belief that is necessary to the functioning of a mode of production. Axioms are distinct from codes in that they do not require belief in order to function. It might be more accurate to say that axioms are concerned more with what should be done rather than what must be believed.' See Read (2003), p.70.

Facticity that abstract labor assumes is grounded on acting *as if* labor could indeed be abstracted from its concrete qualities. The '*as if*' constitutes a fundamental character of capitalism – a historically specific determination, where we are driven by abstract entities. In this context, R. Finelli gives the example of surplus value: '*surplus-value* generating the material survival of all the non-working classes ... *as value*, constructing the social nexus of money and circulation ... as surplus-value capable of producing the conditions for its own production.'[29] Another example of the distinctive ontology of capitalist society, which implies a specific configuration of abstractions in the operation of capitalist relations, is that of money. Arthur refers to Marx's striking reference to money. '...Whereas 'animal' stands for cats and dogs etc., it is merely our concept of them but when money 'stands for' commodity value, it is objectively present and enters into objective relations with the said commodities; it is *as if* the animal existed beside the cats and dogs and entered into relations with them. What is absurd when we hypostatize 'animal' is nonetheless objectively valid when money 'stands for' commodities.'[30]

***

Thereby we find ourselves in a midst of a space, where traditional ways of thinking concerning the concrete and the abstract, materiality and ideality, thought and existence and their strict oppositions are significantly challenged. An inquiry that takes the functioning of the notion of 'abstract' as a guiding thread reveals the way Marx's thought culminates in the formulation of real abstractions, which marks a fundamental aspect of Marx' ingenuity. Recognizing abstractions as historically real illuminates a crucial dimension of Marx's materialism; it does not simply dismiss abstractions at the expense of concrete materiality but it is rather founded on the unique recognition of abstractions that are produced in material conditions and in turn operative in real operations. It is only in virtue of – what we might call – the ontology of real abstractions that we can bring to light the particular ontology of capitalist society. In order to appreciate Marx's claim in *Grundrisse* that we are ruled by abstractions, it seems necessary to acknowledge abstractions such that they do not necessarily need to be grasped nor believed, but to be acted upon.

Via real abstractions, Marx can be said to accomplish a leap: he goes beyond an understanding of abstraction as a matter of thought; the abstract is no longer conceived as the product of an individual mind but as a product of social totality in its specific relations of production. Marx criticizes the political economists in that they cannot capture the specific nature of a particular social reality through generic categories that can only extract from differences in order to arrive at commonality. On the contrary, real abstractions express *difference*, as part of the reality that Marx attempts to disclose. Despite the perplexity this might cause, it is fundamental for appreciating Marx's analysis that claims to go beyond 'fighting against phrases' to providing a critique of the ontology of capitalist society.

29 Finelli (2007), p. 7.

30 Arthur (2001), p.35.

REFERENCES

Arthur, Christopher, J. "The Spectral Ontology of Value". *Radical Philosophy,* Vol.107, 2001.

Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia,* NY: Columbia University Press, 1986

Finelli, Roberto. "Abstraction versus Contradiction", Historical Materialism, Vol.15, 2007.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, London: Allen Lane, 1977.

Hegel, G.W.F. *Natural Law: Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy and Its Relation to the Positive Sciences of Law,* T.M. Knox (trans.),

University of Pennsylvania Press, 1975.

Marx, Karl. *The German Ideology,* C.J.Arthur, (ed.), London: Lawrence&Wishart, 1970

---------- *Capital: A Critique of Political Economy Vol. I.* Ben Fowkes (trans.), Harmondsworth: Penguin Books, 1976.

---------- *Critique* of *Hegel's 'Philosophy of Right'*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970a.

---------- "Introduction to a Critique of Political Economy" in *The German Ideology,* C.J.Arthur (ed.), London: Lawrence & Wishart, 1970b.

---------- *The Poverty of Philosophy,* Chicago: Elibron Classics, Adamant Media Corporation, 2005.

---------- "Theses on Feuerbach" in *The German Ideology*, C.J.Arthur (ed.), London: Lawrence & Wishart, 1970.

Ollmann, Bertell. *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Dialectical Method,* University of Illinois Press, 2003.

Read, Jason. "What is Dead and What is Living in the Philosophy of Karl Marx", *The Micro Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present,* New York: State University of New York Press, 2003.

Sayer, Derek. *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Blackwell, 1987.

Sohn-Rethel, Alfred. *Intellectual and Manual Labor, A Critique of Epistemology*, London:MacMillen Press, 1978.

Tucker, Robert C. *The Marx-Engels Reader*, New York: W.W. Norton & Co., 1972.

Weber, Max. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* N.Y: Scribner, 1958.

Wood, Allen. *Karl Marx*, New York: Routledge, 2004.

Žižek, Slavoj. The Sublime Object of Ideology, NY: Verso, 1989.

Marxisme moral et science-fiction, À propos de la Matrice

David Morin Ulmann *

Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir.
Karl Marx,

Le Capital, « Préface de la première édition », 1867.

Marx n'en a pas moins défini les principes de sa propre vision de la société future, s'avouant ainsi héritier des grands bâtisseurs d'utopies. (...) Il se range ainsi parmi les pionniers de l'utopie rationnelle qui est à l'antipode du mythe du socialisme réalisé.

Maximilien Rubel,
Révolution et socialisme, Payot, 1970.

Introduction à l'hypothèse

Si la science-fiction peut se définir comme « une littérature et un cinéma d'idées », ce n'est certes pas parce qu'elle est *essentiellement critique*, au sens kantien, puis marxien — car c'est d'abord une littérature et un cinéma d'évasion et d'excès, de récits d'aventure plus ou moins mécanique dans lesquels la visée critique est secondaire ou latérale —, mais parce qu'elle est *essentiellement morale*. Mais nous concevons ce moralisme général comme l'« instinct critique » de la science-fiction, si « instinct » veut dire retour et/ou continuité du « socialisme doctrinal, autrement dit (...) utopie » (Marx à Engels, déc. 1867). Toutefois, qu'est-ce que cet instinct, sinon un « marxisme moral », *un reste*, non un spectre (esprit sans substance), mais le zombie de Marx (substance sans esprit) ? Si le *culturel, c'est la Culture moins la Politique*, alors la présence même de Marx est une présence culturelle (quelque chose de zombie) et non plus un moment politique, subversif critique, quelque chose du catéchisme de la philosophie bourgeoise.

« C'est le *radicalisme moral* de Marx qui explique son influence, écrit Karl Popper, en 1979, et notre devoir est de la préserver. Le marxisme « scientifique » est bien mort. Mais le marxisme moral doit survivre. »[1] En 1978, dans *Marx dans ses limites*, Louis Althusser rappelait pourtant que « Marx mettait en garde contre cette prétention *en se refusant à dire que* Le Capital *était « science » de l'Economie Politique*, mais tout au contraire « *Critique de l'Economie Politique* » (sous-titre du *Capital*). » (1994, I : 378) Dès lors, qu'est-ce que cette « critique de » ? « La critique, poursuit-il, est critique du réel existant par le réel existant lui-même (soit par un autre réel, soit par la contradiction interne au réel). *Pour Marx, la critique c'est le réel se critiquant lui-même*, éliminant lui-même ses propres déchets, pour dégager et réaliser

* Consultant (grandes écoles), chargé de cours (Nantes, Angers). Chercheur associé au GT12 de l'AISLF et à Culture & communication, Avignon. Membre du CA et administrateur de l'OMNSH.

1 « *L'imagination n'est nullement, en rien, une faculté, mais au fond, seulement le seul monde même dans son* donné. » L. Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, 1994, I, Stock, p. 565.

laborieusement sa tendance dominante, active en lui. » (1994, I : 380) Parenthèse althussérienne considérable : car, dorénavant, il semble que cette critique du réel par lui-même se fasse, sinon principalement, au moins *pédagogiquement*, au sein des produits des industries culturelles et, singulièrement, au cinématographe... Toutefois, peut-être comprendra-t-on mieux cette banalisation ou euphémisation de la critique dans les masques de l'imaginaire ou « critique du réel (...) par un autre réel », si l'on souffre que l'anthropologie de l'imaginaire dit vrai et que le dernier Althusser ne soutient pas autre chose lorsqu'il parle de la « théorie de l'imaginaire comme monde » de Spinoza[2]...

Qu'avance ce « *nouvel esprit anthropologique* initié par Gilbert Durand »[3] ? — « Bien loin d'être un produit de l'histoire, c'est le mythe qui vivifie de son courant l'imagination historienne et structure les conceptions mêmes de l'histoire. (...) C'est le contexte sociologique seul, qui collabore (...) au *modelage des archétypes en symboles* et constitue la dérivation pédagogique (c'est-à-dire l'histoire). (...) En conclusion, nous pouvons affirmer, que l'histoire n'explique pas le contenu mental archétypal, l'histoire elle-même étant un domaine de l'imaginaire. »[4]

Si ces conclusions décrivent le vrai, c'est-à-dire que le *genre fantastique* et ses créatures (de Chrétien de Troyes, Hoffmann et Maupassant jusqu'à celles d'Orson Scott Card et Stephen King) et la « *fantastique transcendantale* » et sa fonction (persistance d'une mentalité mystique, sens persistant des formes imaginaires) sont à la fois liées

2 G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, (1968) 1992, pp. 452, 454.

3 Quels peuvent être les avantages d'une double approche méthodologique, exégétique et ethnosociologique, concernant un même produit culturel ? Leur enchevêtrement rapproche les hypothèses de la synthèse du concret. En proposant une définition concrète de l'objet, c'est-à-dire à la fois réelle, symbolique et imaginaire, nous envisageons les points de vue de l'économie politique, des sociologies de la réception et de l'imaginaire. Nous n'avons pas d'autres méthodes que l'association de ces approches ainsi qu'une admiration critique pour leurs auteurs. Avançons brièvement que ces niveaux historiques (production d'un marxisme moral dans les industries culturelles américaines et sa réception française de masse), que ces deux moments de la production et de la consommation de la fiction, c'est-à-dire d'un réel particulier, l'imaginaire, exposent et participent à l'aspiration à la réalisation de la métaphysique occidentale; ce que l'on nomme notamment « Progrès » et « critique du Progrès ». K. Axelos (Marx penseur de la technique, 1961), J-C Monod (La querelle de la sécularisation, 2002), J-C Dumoncel (La tradition de la mathesis universalis, 2002), P-A Taguieff (Le sens du progrès, 2004) au moins et, avant eux, Hegel (Esthétique), Schelling (Essais), M. Heidegger et G. Durand, construisent eux-mêmes cette aspiration, sa critique et leur compréhension. Bref, dans leurs films, les Wachowski réalisent « le Paradigme de l'Epitomé » (Dumoncel, 2002, introduction) : ils y résument/esthétisent un grand nombre de pensées (Socrate-Platon, Descartes, Berkeley, Kant, La Place, Hume, Schopenhauer, Baudrillard, Robert Nozik), c'est-à-dire y montrent des idées que tout le monde peut enfin atteindre, ressaisir et fixer, parce qu'elles sont véhiculées là, (synthétisées) en un seul film (quelque chose revenue aux intuitions de tels penseurs).

4 La première façon de prendre en compte le phénomène sera de retenir, à côté de la prose spécialisée (www.thematrixfr.com) et/ou consumériste collectionnée au mois de mai 2003, les articles du *Monde*, de *Libération* et de *Charlie Hebdo*, les émissions radio, sur *France Inter*, du « Masque et la Plume » de juin et novembre 2003 et, sur *France Culture*, « Les Vendredis de la philosophie » du 12 septembre (parallèle *Matrix*-Descartes). Nous retiendrons aussi la couverture *Matrix* du magazine *Le Nouvel Observateur* de la semaine du 19 au 25 juin 2003 (n°2015). S'y exprimait Jean Baudrillard : « *Matrix* est un peu le film sur la Matrice qu'aurait pu fabriquer la Matrice : l'image d'une toute-puissance monopolistique de la situation actuelle, et collabore donc de sa réfraction. Au fond, sa dissémination à l'échelle mondiale fait partie du film lui-même. (...) Le système produit une négativité en trompe-l'œil, qui est intégrée aux produits du spectacle comme l'obsolescence est incluse dans les objets industriels. » Enfin, soulignons qu'une cinquantaine d'intellectuels anglo-saxons et américains de prestigieuses universités font leur commentaire des trois films dans le coffret collector édition limitée 10 DVD *Matrix Ultimate* (*Matrix Experience*), Warner Bros. 2004.

dialectiquement et comme par emboîtement successif, si ces conclusions sont valides, alors, nous devrions d'abord comprendre que si l'Histoire appartient à la fantastique transcendantale de l'esprit humain, le genre fantastique appartient à la fantastique, par dérivations successives et « pédagogie ». Mais, plus particulièrement, nous devrions mieux comprendre que, puisque le mode de production appartient à l'Histoire et qu'il détermine l'époque, disons mieux, puisqu'*il n'est pas d'époque mais seulement des modes de production*, alors *le mode de production appartient à la fantastique*, lui aussi. Plus exactement, et c'est notre postulat, *la fantastique et le mode historique de production se cherchent afin de re-devenir une seule et même chose au-delà de toute Histoire*... En effet, que dit Karl Marx ? Avant même le célèbre passage sur « les formes déterminées de la conscience sociale » de l'*Avant-propos de la Critique de l'économie politique* (1859), Marx écrit dans l'*Introduction générale de la Critique de l'économie politique* (1857) : « Les questions soulevées ci-dessus se réduisent toutes, en dernier ressort, à une seule question : comment les conditions historiques générales interfèrent-elles dans la production, et quel est le rapport de celle-ci avec le mouvement historique général ? Cette question relève manifestement de la discussion et de l'analyse de la production elle-même. » Cette discussion et cette l'analyse étaient en germe dans *l'Idéologie allemande* (1846) lorsque Marx et Engels écrivaient : « La morale, la religion la métaphysique et toute autre idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, ne conservent plus l'apparence de l'autonomie. *Elles n'ont pas d'histoire ; elles n'ont pas d'évolution*; ce sont les hommes qui, en développant la production matérielle et les relations matérielles, transforment en même temps leur propre réalité, leur manière de penser et leurs idées. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. »

Dans ces lignes aménageant une place à la sociologie de la réception du cinéma SF[5], nous allons donc évoquer une hypothèse philosophique classique — l'esthétique est un moment de la négativité — et en proposer une plus spécifique — le film américain *Matrix* (Wachowski, 1999) peut être pris comme parangon (modèle et « pierre sans défaut ») et *idéaltype* (tableau de pensée homogène) du genre SF[6], c'est-à-dire comme moment de l'historicité consciente et du « marxisme moral » dont parle Popper. D'autres éléments du cosmos de la SF seront convoqués pour montrer que l'industrie culturelle des imageries elle-même contribue à une « critique artiste » du Capital.

1. Brève présentation du film *Matrix*

Le logo *Warner Bros.* de l'industrie de distribution du film, puis ceux des producteurs font d'emblée partie de la scène infrastructurée par la Matrice (*The Matrix*

5 Voici à l'écran « la cage de l'avenir » dont parlait Max Weber. « Avec le concours de la machine morte, elle (l'organisation bureaucratique) est en train de mettre au point la cage de l'avenir, car les hommes un jour, comme jadis les fellahs égyptiens, seront peut-être bien obligés de se résigner au servage, *s'ils admettent encore que l'ultime valeur qui doit déterminer la conduite de leurs affaires est représentée par l'excellence purement technique, autrement dit, par la rationalité achevée d'un système fonctionnarisé de gestion et de satisfaction des besoins.* » M. Weber, *Gesammelte politische Shriften*, 1921, cité par H. Marcuse, *Culture et société*, 1970, p. 290.

6 D. Morin Ulmann, « Pour une poétique de la Science : représentations et usages de la productivité, La conquête spatiale ou *2001* », *Actes du colloque sur l'imaginaire*, Rome, AISLF, M. Damato (dir.), Paris, 2010.

en anglais). Des logotypes verdâtres se bousculent en un ciel cataclysmique gris. Vert sur noir, une grêle de nombres et de calligrammes cyrilliques et nippons se mêlent et tombent pour la première fois. La lumière confère une ambiance olivâtre aux décors, offrant ça et là quelques opalines, verts criards et noirs soutenus. Le jour, les personnages sont blafards, les photos aux murs sont tilleuls, il n'y a pas d'ombre portée. Ces effets liminaires nous garantissent que l'univers à l'écran est la traduction stylisée de l'univers codé MS-DOS : langage informatique jaune ou vert de programmation et d'installation, de réparation du *software* et des erreurs d'écritures. Dès lors, dans ce film, les personnages sont bel et bien à l'intérieur de quelque chose; cette chose est extérieure à nous, spectateurs, ce qui paraît ordinaire à l'industrie du cinéma. Oui mais *voilà*, tout ce film « critique » cette extériorité même, cette extériorité-*là*. Car *Matrix* n'expose pas un avenir mais un présent — *l'autre réel,* celui du Marx d'Althusser (et de Baudrillard dans *Le système des objets*) — dans lequel l'homme sert de pile bioénergétique à la Matrice, puisque des milliards d'êtres y sont récoltés, gélifiés, connectés[7] à un cyclopéen « système automate de machines » (Marx). La question fondamentale des industries culturelles revient : les réalisateurs, américains surtout, depuis leur position hollywoodienne, pris dans les jeux et enjeux de la production et de la distribution de leurs œuvres sérielles, ont-ils la possibilité de critiquer *ex professo* le réel (en dehors du documentaire), et quel est alors le statut de leur critique ? Dans les films d'action à grand spectacle (*fags*) mention sociale (*L'armée des 12 singes, En pleine tempête, Fight Club*) ou spiritualiste (*2001, Rencontre du 3e type, Solaris*), le réel est critiqué en tant que « lieu attaquable » par l'image, en tant que « matière première » à transformer. La caméra, comme le télescope et le microscope, pénètre le monde, *le rapproche,* l'arraisonne le plus souvent. Mais le télescope et le microscope « agissent », alors que la caméra l'« utopise » d'une bonne volonté culturelle. La caméra et ses techniciens ornementent et idéalisent le monde. Toutefois, dans *Matrix*, on caractérise assez le héros pour critiquer *un* réel de façon directe; lors de leur première rencontre le second personnage, Morpheus, déclare au premier : « *Tu es un esclave, Neo* ». L'esclave, ajouterons-nous, de « la force productive multipliée résultant de la coopération imposée aux divers individus... » (Marx, « Théorie matérialiste », *L'Idéologie allemande*), c'est-à-dire, à la fois au sens figuré et au sens propre, l'esclave du « système des machines-outils automatiques (...) monstre mécanique (ayant une) force démoniaque » (Marx, « La grande industrie », *Le Capital*). Un esclave qui « travaille, se recueille à l'église et paye ses factures » termine Morpheus. Enfin, c'est au bureau, pas n'importe où, que Neo se fait interpeller, à la fois par Morpheus et par les agents chics de la Matrice, c'est-à-dire dans un des centres du monde productif contraignant et matriciel : l'un des mondes de l'ordonnancement de la création et de la circulation de la valeur et de la plus-value modernes.

2. *Matrix* comme parangon et idéal-type du *fags*

Si « le dispositif (ou la base) techno-économique » (Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 1964) est le germe et la destination de l'homme, au sens de « civilisation », c'est-à-dire une pratique consubstantielle qui clarifie autant qu'elle obscurcie sa manière

7 Jonathan Mostow, réalisateur du *Terminator* 3, explique : « On a passé le cap où il n'y a plus de règles pour faire un film. Peu importe ce que l'on a en tête... si on a les moyens financiers, on peut le réaliser. » (DVD *T3*).

localisée d'être-là, alors, au cinéma, les scènes d'ouverture de *2001, L'odyssée de l'espace* (Kubrick, 1968) présentent magistralement, certes d'une manière idéaliste, ce germe et son « destin », et son clair-obscur[8]. Or, la trilogie *Matrix* est, *de facto*, l'actualisation formelle[9] du mythème de la technique moderne comme destination *et coût* (critique et malédiction).

De même que *Les Ménines* de Velázquez étaient un prodrome (Foucault, 1966; Péquignot, 1993; Arasse, 2000), de même, après la littérature fantastique et d'anticipation, et le cyberpunk[10], et l'univers cinématographique qui va avec, ces trois films sont un prodrome, le signe avant-coureur d'un fait ou l'annonce (répétée) d'un événement. Ces films, plus allégoriques que philosophiques, plus modernes que hiérologiques, *c'est-à-dire populaires*, interrogent donc les sciences de l'homme et de la société. Il s'agit d'aventure mécanique avec présence de technologie destructrice guerrière, d'explosions, de cascades; il s'agit de films idéalistes à l'atmosphère SF néo-platonicienne — l'Idée des Nombres et l'Idée de la causalité linéaire contrôlent l'Univers; par l'entremise de l'Intelligence Artificielle, les machines cultivent les hommes et la *Mathesis Universalis* enveloppe et retient entièrement leur univers. Car, dans *Matrix*, le fait principal, c'est la guerre des machines autonomes et aliénantes contre la Nature et son humanité[11]. Une hostilité mise en littérature dès 1921 avec la fameuse pièce *R.U.R.* du Tchèque Karel Capek, contraction de Robots Universels de Rossum; hostilité qui obtiendra ses lettres d'hollywoodisme dans les années 30 (*Frankenstein, Metropolis, King Kong*), puis en 1951 avec le fameux *Le jour où la terre s'arrêta* de Robert Wise. Avec Frank Herbert, auteur des quelque trois milles pages du cycle de *Dune* (1965), nous désignerons cette hostilité d'une formule : le

8 Le cyberpunk est à inclure dans la « cyberculture » entendue comme culture de résistance et/ou fascination pour la cybernétique, la télématique, les multinationales et les théories du complot. Rappelons les œuvres majeures. Pour les romans : l'œuvre de Philip K. Dick, *Neuromancien* de William Gibson, *Câblé* de Walter Williams, *L'onde de choc* de John Brunner, *La Shismatrice* de Bruce Sterling, *Blade Runner* 2 et 3 de J. W. Jeter, *Avance rapide* de Michael Smith, *Eclipse* de Steve Barnes, *Softwear* de Rudy Rucker, *Gravité à la manque* de George Effinger, *Psion* de Joan Vinge. Pour les films : *Metropolis*, 1927; *Soleil vert*, 1973; les *Alien*, 1979, 1986, 1992, 1997; *Tron*, 1982; *Blade Runner*, 1982; les *Robocop*, 1987, 1990, 1992; *Total Recall*, 1990; *les Cobaye*, 1991, 1994; *Johnny Mnemonic*, 1994; *Strange Days*, 1996, *Nirvana*, 1997 : les *Matrix*, 1999 et 2003; les *Terminator*, 1984, 1994, 2002.; *Passé virtuel*, 1999, *Minority Report*, 2002.

9 « Croisade lancée contre les ordinateurs, les machines pensantes et les robots conscients en 201 avant la Guilde et qui prit fin en 108. Son principal commandement figure dans la Bible Catholique Orange : « Tu ne feras point de machine à l'esprit de l'homme semblable. », F. Herbert, *Dune 2*, « Lexique de l'imperium », Pocket, 1970 (USA, 1965), p. 398.

10 Le cyberpunk est à inclure dans la « cyberculture » entendue comme culture de résistance et/ou fascination pour la cybernétique, la télématique, les multinationales et les théories du complot. Rappelons les œuvres majeures. Pour les romans : l'œuvre de Philip K. Dick, Neuromancien de William Gibson, Câblé de Walter Williams, L'onde de choc de John Brunner, La Shismatrice de Bruce Sterling, Blade Runner 2 et 3 de J. W. Jeter, Avance rapide de Michael Smith, Eclipse de Steve Barnes, Softwear de Rudy Rucker, Gravité à la manque de George Effinger, Psion de Joan Vinge. Pour les films : Metropolis, 1927; Soleil vert, 1973; les Alien, 1979, 1986, 1992, 1997; Tron, 1982; Blade Runner, 1982; les Robocop, 1987, 1990, 1992; Total Recall, 1990; les Cobaye, 1991, 1994; Johnny Mnemonic, 1994; Strange Days, 1996, Nirvana, 1997 : les Matrix, 1999 et 2003; les Terminator, 1984, 1994, 2002.; Passé virtuel, 1999, Minority Report, 2002.

11 « L'artisan est un démiurge asservi. (...) Vulcain, tout-puissant, boiteux et ridiculisé. », A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, 1964, t.1, p. 249. « Le caractère autonome et aliéné que la production capitaliste imprime en général aux conditions et au produit du travail vis-à-vis de l'ouvrier, se développe donc avec la machine jusqu'à l'antagonisme le plus prononcé. », Marx, Le Capital, Livre I, « Le machinisme et la grande industrie ».

« Jihad Butlérien »[12]. Ce Jihad figure à la perfection l'un des arguments favoris (ou obsessions) de la SF, en général, et de la SF hollywoodienne, en particulier : la révolte de la nature contre les machines ou des hommes contre la technique — comme dans le cycle *Fondation* d'Isaac Asimov (1951-1993), les films *Mondwest* de Michael Chrichton (1977), *Blade Runner* de Ridley Scott (1983) ou la série des *Terminator* de James Cameron (1984, 1996), Jonathan Mostow (2003) et McG (2009), et dans l'œuvre de Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, mise en couleur par Peter Jackson, où arbres, aristocrates et mignons affrontent un sorcier renégat et ses guerriers esclaves d'un Enfer mécaniste.

Mais, qu'est-ce que cet argument Butlérien, ce soulèvement ou la fiction de ce soulèvement, sinon la traduction par *un autre réel* de « l'ascension prométhéenne » de l'homme (Leroi-Gourhan) ou « que l'homme crée des œuvres, que ses œuvres lui échappent et qu'il devient prisonnier de ses œuvres » (Aron, 2002) ? Et Raymond Aron, dans son *Marxisme de Marx* d'ajouter : « si dans cette perspective l'aliénation ne représente rien de plus que le thème de l'apprenti-sorcier, il est alors vrai que toute la dialectique de l'essence et de l'apparence dans *Le Capital* est une application du thème de l'aliénation ou de l'apprenti-sorcier. » (Aron, 2002, p. 449)

Mais, à Zion, cité enfouie et révoltée contre la Matrice, une résistance *underground* a lieu. Elle tente d'éveiller le reste du monde. Sept lycéens de Terminale BEP et d'origines populaires décrivent cette « résistance » ainsi :

> Pierre – *Quand tu vois* Matrix, *tu sors, tu te dis « Oh oh ! » C'est clair ! Tu tombes sur le cul. Quand tu sors, tu te demandes si c'est vrai, si c'est faux. T'es presque prêt à le croire. C'est tellement bien structuré. Tu te poses plein de questions. Parce que ces films, c'est presque crédible. Tu veux pas que ça soit ça. Comme* Matrix. *Mais tu penses que ça peut exister.*
>
> Ludovic – *On est institutionnalisé* (sourire). *C'est comme pour* Matrix *et la réalité. Je me suis toujours posé des questions... J'en discutais avec peu de personnes, en fait. Parce que, généralement, tu passes pour un con quand tu commences à parler franchement. À cœur ouvert. Des choses comme ça... Mais se demander qui on est, d'où on vient, quels pouvoirs on a ? Pourquoi on fait des rêves, pourquoi tout court, pourquoi, pourquoi, pourquoi, pourquoi ?... Alors moi* La Matrice, *ça me paraît tout probable. Tout connement. Et si on me disait que nous, on est des machines de* La Matrice, *je ne serais pas plus surpris que ça. Voilà.*
>
> Romain - *J'aime bien le côté futuriste. C'est assez futuriste les films qui sortent en ce moment. C'est pas quelque chose d'actuel. Sur l'actualité. Comme* Matrix *par exemple ! On vit quand même pas comme dans* Matrix, *non ?*
>
> Jon – *Mais quand on commence à dormir, souvent on repense au film. On s'imagine être à la place d'untel ou d'untel.*
>
> Antonello - *C'est comme* Ennemi d'Etat. *On a l'impression qu'on nous surveille après.*

12 « Croisade lancée contre les ordinateurs, les machines pensantes et les robots conscients en 201 avant la Guilde et qui prit fin en 108. Son principal commandement figure dans la Bible Catholique Orange : « Tu ne feras point de machine à l'esprit de l'homme semblable. », F. Herbert, Dune 2, « Lexique de l'imperium », Pocket, 1970 (USA, 1965), p. 398.

Thomas - *Bah* Matrix *! Quand je suis sorti de la* Matrix*, j'ai fait « Putain ! On est plus dans le monde réel, nom de Dieu ! En fait, on est manipulé ! » Quand je suis sorti, j'ai pensé ça.*

Jon - *Des fois, ça te fait douter quoi !*

Thomas - *Ça veut dire que le film est bon.*

Alban - *Ça laisse réfléchir. Mais le problème, c'est qu'on ne sait pas comment s'en sortir. Sauf dans les réseaux underground et le Hip Hop. C'est ça qui permet la création. Donc, c'est ça l'alternative.*

« *Tu veux pas que ça soit ça (...) Mais tu penses que ça peut exister.* » lance Pierre; « ça paraît tout probable » ajoute Ludovic; et Romain de finalement solliciter « l'expert » ou Thomas de dire « Quand je suis sorti de la *Matrix* » et non « sorti de la salle »; et Alban de confondre le réel et l'imagerie : le message de *Matrix* serait alors de résister à *ce monde*, maintenant. Cette confusion peut intriguer. Ils savent donc qu'ils savent (« société critique » dit-on), mais de manière oblique. Toutefois, ils ne perçoivent — *ils ne conçoivent* — qu'une alternative « critico-utopique » (Marx, 1848) : « s'en sortir (...) par les réseaux underground (...) la création ». Or, le réseau, *la vie sous terre* et sa pulsation/stylisation érotique, c'est précisément l'endroit où se cachent, dans *Matrix*, les révoltés de Zion.

3. La « négativité paisible » ou *Matrix* comme critico-utopie du Capital

Dès l'abord, des questions simples se posent sur les propriétés de la Matrice, sur ses consommations productives et sa destination. Pour définir une chose, il convient de connaître ses propriétés : de quoi la Matrice est-elle donc la Matrice, d'où provient-elle (pensée heideggérienne) et à qui appartient-elle (pensée marxienne) ? Sachant qu'au fond, les concepts de totalité, de société et de divinité ne sont que des aspects différents d'une seule et même notion (Durkheim, 1960, conclusion), quelle conception fictionnelle (heuristique) du monde *Matrix* apporte-t-elle au monde réel ? Que *représente* la Matrice ? Le dénominateur commun à ces questions, n'est-ce pas l'affaire marxienne de 1846, 1857 et 1859 ? N'est-ce pas la question du rapport entre force productive et création du lien social; n'est-ce pas la question des « mécanismes » qui nous tiennent et nous retiennent ensemble ? Voilà exposée avec les machines du cinéma populaire les questions de la solidarité et des rapports de force (cultures en guerre/guerre de cultures) « qui repose(nt) sur le fondement inaliénable de toute société humaine : la *peur* ou la *terreur*. » (Althusser, 1994, I, p. 568).

3.1. Le surréalisme ordinaire

Les jeunes consommateurs de ce genre d'imageries eschatologiques — les imaginaires d'imageries comme croyance collective, dernière force collective, dernier recours et discours sur l'homme —, ont la sensation critiqueuse que le monde va comme les images le leur décrivent, le symbolique façonnant tant le réel que l'imaginaire (« homologie de structure » dit-on). Il y a un « arrière-monde » pour eux aussi. Au « cinoche », quelque chose de voilé se dévoile immédiatement sans herméneutique... Aussi avancerons-nous que les adolescents de cette chronique sur la réception de

Matrix ont, par accumulation et diffusion des critiques du monde, une connaissance surréaliste ordinaire du sensible, une connaissance *à la fois critique et paisible*. Certes nous ne confondons pas le *surréel* et *l'irréel* (une porte ouverte sur l'imaginaire et une autre sur l'imagerie), cependant que les lycéens semblent les confondre et la production mondiale de films d'action aussi bien. Notre expression est alors heuristique. Au cœur de la *négativité paisible*, il n'y a aucun danger, aucune histoire en somme — il n'y a plus aucune histoire, comme dans les utopies, seulement du cinéma.

Les adolescents disposeraient d'une connaissance surréaliste du sensible, si l'on veut bien comprendre ce terme ainsi : « Tout porte à croire, écrit André Breton dans *Manifestes du surréalisme*, qu'il (le surréalisme) agit sur l'esprit à la manière des stupéfiants; comme eux il crée un certain état de besoin (...) C'est encore, si l'on veut, un bien artificiel paradis (où) il en va des images surréalistes comme de ces images de l'opium... » (Breton, 1975, p. 50) Mais à ce moment précis, les images surréalistes contemporaines ou *surrationalistes*[13] sont-elles encore celles d'une condamnation d'un monde rationnellement déraisonnable comme l'envisagent Herbert Marcuse dans son *Homme unidimensionnel* (1968) ou Louis Althusser[14] ? Ces œuvres portent-elles encore quelques coups critiques ? Mais non ! Dans le second *Manifeste*, Breton voulait *déjà* que l'on abandonnât le surréalisme... Le surréalisme historique a vécu, ses manifestations critiques aussi. Reste une morale, un surréalisme ordinaire, une « critique artiste » comme disent L. Boltanski et E. Chiapello dans leur *nouvel esprit du capitalisme* (1999), c'est-à-dire une critique éventée bien qu'évidente, un *digest* sinon un *gadget*. Il a plu du surréalisme sur ce monde, comme il a plu du dadaïsme, et puis du « situationnisme ». Ces formes historiques « démilitarisées » sont devenues désuètes quant à la critique du capitalisme. Cette *négativité cool*, appartenant à un espace-temps culturel spécifique, n'est donc plus valide dans sa forme; car *la signification d'une critique historique doit être fantastique sinon rien*. Et pour le cinéma et la littérature d'horreur, le policier et la SF, c'est le même combat : on fait dans le *déchiffrement cool du monstrueux* plutôt que dans le *déchiffrement monstrueux du cool* (marxisme moral et négativité paisible). C'est une sorte de « surréalisme pratique » comme il existe une raison pratique qui s'incarne dans les faits et gestes. Communément. Le surréalisme ordinaire est devenu le langage fictionnel et officiel. Non plus une critique du réel et de son imaginaire, de l'économie politique et de ses artisans du feu[15], mais sa présentation ludique, outrancière, et acceptée comme telle. Ce surréalisme-là peut alors devenir vision du monde, un rapport avec soi et avec autrui. Les adolescents le partagent donc avec leurs camarades de jeux vidéos et autres collectionneurs d'images fantastiques et de personnages salvateurs, en fin de compte « paisiblement nihilistes » — critique inoffensive (cool) du capitalisme et de la vie pratique[16].

13 « Le surréalisme devient surrationalisme quand disparaissent les dernières raisons de son attitude polémique à l'égard du réalisme, c'est-à-dire lorsque la notion de réalisme se trouve intégralement vidée du contenu concret qu'elle avait jadis, même aux yeux des positivistes pour qui le principe d'identité en formait l'essentiel. », Vratislav Effenberger, « Bulletin de Liaisons Surréalistes n°2 », in *BLS*, 1970-1976, Ed. Savelli, 1977, p. 1.

14 L'école de Francfort reprend ce que « Marx avait largement repris (de) cette tradition rationaliste, pour dénoncer l'« irrationalité » des conditions d'existence de la Raison », Althusser, *op. cit.*, 1994, p. 379. Avant lui Feuerbach écrivait *L'Essence du Christianisme*, sous-titré, *Critique de la Déraison pure*.

15 Le site officiel pour « hacker la matrice » hackthematrix.com renvoie imperturbablement à l'achat du dernier produit culturel relatif à la trilogie (2009). Le site « Shop The Matrix », en français adolescent, peut également faire sourire.

16 Il y a une ancienne inquiétude, celle de Nietzsche et de ses commentateurs (M. Heidegger, R-J Dupuy,

3.2. Le merveilleux comme critique et fiancée du Capital

À l'instar de la série *Terminator,* les *Matrix* décrivent les forces en présence, stylisent les forces opposées, c'est-à-dire, selon nous, « le mouvement et l'activité du moyen de travail devenu machine se dress(a)nt indépendants devant le travailleur. » (Marx, *Le Capital*, « Le machinisme et la grande industrie »). En un mot, les *Matrix* décrivent la guerre entre l'humanité et la raison technique autonomisée et aliénante, la guerre entre les hommes et la *totalité machinale* qui les institue. Parce que, pour rappeler le mot du dernier Durkheim « d'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société ait tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation d'une totalité divine ou machinale; car la société est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. »

Si la science (des totalités) de la réalité (sociale) a pour objet la description de cette « force », transformée en « puissance » (*Macht* : soumettre les résistances), l'analyse de son évolution, de ses causes, de sa logique, alors toutes les œuvres du genre *Matrix* ont pour objet une « prescience de la réalité (sociale) », à la production comme à la consommation. Il s'agit d'une sorte de bricolage, qui avec l'hypothèse du « Dieu trompeur »[17], qui avec les limbes des pop-, cyber- et autres contre-cultures. *L'idéologie cherche sa métallurgie pour s'exprimer pleinement.* Un couple de lycéennes de 19 ans et d'origine populaire semble amalgamer, elles aussi, effets spéciaux et effets réflexifs. Elles expliquent :

> Amandine – *Tout ce qui est effets spéciaux style* Matrix, *c'est pas mal.* (...) *Au début ça choque un petit peu. On les voit en l'air, prendre des positions, tenir et puis...*
>
> Edwige – *C'est un déstabilisant du réel. Mais ça, c'est excellent !*
>
> Amandine – *On part tout à fait dans un pas réel, un subconscient totalement imaginaire et, on va dire, une autre façon de penser.*

Les effets spéciaux, et plus en amont l'illusion, arraisonnent littéralement leurs regardeurs; avec industrie, les effets spéciaux leur demandent d'aller plus loin et les poussent, sinon à la réflexion, dans leurs retranchements; est mis à jour « un pas réel, un subconscient totalement imaginaire » : une proposition qui dialectise le(ur) réel. Ainsi les réalisateurs de la trilogie *Matrix* décrivent-ils la sensation forte d'*être agis* par une « conscience collective » hypostasiée en totalité machinale, décrivent-ils ce que tout le monde sait (*cf.* note 5). Dans les fictions/hypothèses de ce cinéma, les déterminations techno-économiques sont évidemment (stylistiquement) confondues avec celles physiologiques. En un mot, *la puissance*, la pratique du rapport social, est extérieure et manifeste. Autour de conservations engagées sur *Matrix*, Ludovic, 19 ans, élève en BEP, amateur adolescent de cette sensation forte (d'être agi) explique *sa* prescience de la réalité :

M. Sautet), celle du « nihilisme européen »; et nous saisissons que son aspect le plus épouvantablement formel fut la Seconde Guerre Mondiale; et nous saisissons qu'il est toujours-là, tapit. L'idéologie de la technologie ludique est, peut-être, une « forme modérée » ou « douce » de ce nihilisme, au sens où celui-ci n'est plus que moral, comme le marxisme. Dionysos sans pouvoirs.

17 René Descartes, *Méditations métaphysiques* (1641). *Cf.* « Les Vendredis de la philosophie », *France Culture*, du 12 septembre 2003 sur le parallèle *Matrix*/Descartes et le DVD *Matrix Experience* (2004).

Ma formation veut que je peux pas me permettre de dire des conneries. Même si, au fond de moi, je sais que je suis loin d'être con. (...) *Mais par rapport à mon métier, je me dois d'avoir une image de marque. Je peux pas me permettre de dire trop de choses comme ça.* (...) *Donc, toujours pour en revenir à la société de consommation, moi, je sais parfaitement comment elle marche.* (...) *Je sais très bien qu'on ne peut pas la vaincre. C'est pas que je veux pas mener un combat. Je sais très bien que c'est perdu d'avance. Alors plutôt que de mener un combat perdu d'avance, je préfère utiliser mes capacités, me fondre dans cette société et profiter des atouts qu'elle peut m'apporter* (...) *Tout ça pour dire en gros que je peux pas me permettre de dire des conneries dans n'importe quel lieu, à n'importe quel moment. Mon job veut que je dois avoir une image de marque. Je suis un vendeur.*

« Je suis loin d'être con » garantit Ludovic, pour souligner qu'il sait qu'il sait, lui aussi. Seulement, il ne peut pas « dire de conneries », à la différence de « l'expert », parce que la totalité sociale le contraint à « avoir une image de marque ». Il semble obéir à la solidarité mécanique qui privilégie les similitudes entre membres des groupes de socialisation primaire et secondaire et favorise une expression personnelle selon des formules conventionnelles et condensées. Bref, le groupe d'appartenance de Ludovic et du public rencontré en lycées professionnels n'envisagent pas de recours critique autre que celui de la négativité paisible. Alors pas de « conneries », que du merveilleux, parce qu'un « pur vendeur » ne doit pas se laisser entraîner dans un « combat perdu d'avance ».

Le public d'amateurs des *Matrix* et d'autres prodromes SF organise, communique et vérifie dorénavant sa « prescience de la réalité », avec, parfois, des références obliques ou expertes à Hobbes, Descartes, Leibniz, sur des sites gratuits d'Internet tels matrixfansite.com, et matrixfans.net. Cette vérification est anonyme, le plus souvent, mais passionnée (anonyme et passionnée, c'est-à-dire bénévole); c'est celle d'une « réception intense » tout autant que « quiproquo »[18]... Le reste, un large public moins adhérent, moins vigilant, commente « sans façons » ces films d'un soir et de fin de semaine. Il n'y voit pas clairement et distinctement l'expression ici cinématographique à la fois de l'arraisonnement de la Nature et de l'aliénation des travailleurs. Dans ces images-là, ce public-là ne voit pas la *Mathesis Universalis*, la présentation métaphorique de l'incorporation physico-sociale de la contrainte dans le corps. Or, n'avons-nous pas, devant nous, la métaphore idoine de *la machine comme Etat*, pour prendre encore à L. Althusser (1978 in 1994, t.1, § 12) ? Nous soumettons par conséquent l'idée que la Matrice est l'expression artistique de la « machine, face aux travailleurs, (de) la science réalisée, figure du capital » (Marx, *Théories*, 1862-1863). Et nous avançons que *la Matrice est l'expression cinématographique de l'Etat capitaliste* au sens fort et « historique » du terme. C'est-à-dire au sens de l'école de Francfort,

18 « Il est devenu courant que chaque année une dizaine de films affichent un budget supérieur à 100 millions de dollars et se lancent dans un combat d'autant plus violent et dangereux que seul deux ou trois d'entre eux feront figurent de champions de box-office. Aux coûts de production s'ajoutent des campagnes de lancement dont le montant a en moyenne été multiplié par trois en dix ans, et qui se situe généralement entre 20 et 40 millions de dollars. », Laurent Creton, *Economie du cinéma*, Nathan, 1997, p. 111. *Titanic* de James Cameron (1998) avait un budget de 200 millions et fit une recette mondiale de 1 milliard de dollars et que le *Terminator 2* : 3D du parc Universal Studios, du même Cameron, est le rapport budget/durée le plus élevé de l'histoire du cinéma, puisque les 12 minutes ont coûté 65 millions de dollars. Ajoutons qu'à la mi-novembre 1999, le premier épisode du nouveau serial *Star Wars, La menace fantôme* (1999), avait rapporté 900 millions de dollars de recette mondiale à Georges Lucas et que *Spider-man* de Sam Raimi (2002) avait fait, lui, en mai 2003, 818 millions.

d'Eviatar Zerubavel, de Jean Baudrillard et de Louis Althusser : « une force armée qui pèse d'un tel poids sur l'ordre public qu'elle peut à la limite n'y pas intervenir ou presque, c'est-à-dire laissant le soin aux forces non armées de l'Etat [...] et entre autres, parfois par-dessus tout, aux convictions idéologiques des « citoyens » qui pensent que tout compte fait, il vaut mieux rester bien tranquille chez soi et cultiver son jardin. »[19]

Le cinéma, moment-monde du machinisme et de la grande industrie, et particulièrement le cinéma de SF parce que la division du travail et les capitaux en jeu y sont plus importants qu'ailleurs[20], n'est pas un « reflet religieux du monde réel », mais la stylisation des « conditions du travail et de la vie pratique. » (Marx, *Le Capital*, « La marchandise »). Toutefois, le « nuage mystique » disparu, reste l'Enfer :

Ludovic – *Il y a que ça, survivre... Pour moi, j'ai une théorie... C'est même pas une théorie, mais pour moi s'il devait y avoir le truc de tous les temps, là, le Paradis et l'Enfer, c'est ici l'Enfer. Voilà. Quoi qu'il y ait des trucs bien en Enfer* (sourire)... *Mais ce que je veux surtout c'est apprendre à mes gosses à s'en sortir ! Comme on est parti aujourd'hui, il faut savoir que la société est totalement partie en vrille. Ce que je veux leur apprendre c'est à se démerder pour eux-mêmes et que ça se transmette sur des générations. Pour mes enfants, mes arrière-petits-enfants, etc.*

A 19 ans, prendre la réalité sociale pour l'Enfer ou *hardware* du marché universel et la Matrice pour l'imaginaire ou *software* de cet Enfer, n'est-ce pas du marxisme moral; c'est-à-dire *ce que le monde permet* ?... Le premier film de la trilogie (1999) magnifie ce marxisme moral, notamment lors d'un passage où le personnage du Judas matriciel, Cypher Reagan, propose, en connaissance de cause, de trahir son groupe mutin si l'agent Smith[21], méchant du film et de la série, lui assure la destinée d'un riche acteur dénué du moindre souvenir. « Les ignorants sont bénis » lance-t-il à l'agent Smith, mastiquant (l'idée d')une viande saignante dans (l'idée d')un restaurant chic.

19 Le méchant se dénomme *Agent Smith* ; nom certes courant pour l'Amérique, c'est celui du premier économiste de la Reine d'Angleterre fondant l'économie politique, Adam Smith. Dans *Animatrix* (neuf courts-métrages en lien avec la trilogie), un personnage s'appelle *Michael Karl Popper*, et Anderson, patronyme de Neo, peut vouloir dire *fils de l'homme*, d'où notre attention aux patronymes.

20 « Dans la chaîne illimitée des biens (objets et produits) échangeables, *trois* d'entre eux ont un rôle particulier et un privilège... le sexe, le travail, l'information. (...) L'information a toujours existé mais n'est arrivée que récemment au produit échangeable. (...) N'est-ce pas l'information qui mérite au plus haut degré ces titres : marchandise suprême, marchandise des marchandises ? Produite, elle a des conditions matérielles (technologiques); elle exige des investissements, une organisation des travaux. Elle a un coût de production; une fois produite elle s'achète et se vend (...) En elle, la logique de la marchandise, c'est-à-dire de l'équivalence, rejoint la logique générale, la logique tout court, celle de la cohérence des discours et les constats. En effet, remarque de la plus haute importance : en tant que système d'équivalences la marchandise comporte une logique; elle détermine un langage qui modifie et unifie (...) Quel fut le résultat de la multiplication et de la complexification des moyens (de communication) ? Au lieu de la métamorphose du quotidien, ce fut au contraire l'installation du quotidien comme tel, déterminé, isolé, programmé. Il s'ensuivit et s'ensuit encore une privatisation du public et une publicité du privé dans un échange incessant qui les mélange sans les unir, qui les sépare sans les discerner. », Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, tome III, L'Arche, 1981, p. 57, 140, 142.

21 « Le *développement de la science*, cette richesse à la fois idéale et pratique, n'est qu'un aspect et une forme du développement des *forces productives humaines*, c'est-à-dire de la richesse. » Marx, *Grundrisse*, « Circulation du capital et circulation de l'argent ». « La grande industrie (...) fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital. », Marx, *Le Capital*, Livre I, « La manufacture ».

Le triptyque *Matrix* présente donc la forme la plus idéelle, *cartographique et totalitaire*, des institutions sur terre : comme un Etat dans la peau, sa mémoire *et son coût*, le « Léviathan nazi » d'auteurs juifs américains, une obsession de toute la littérature de SF, comme l'a révélé Guy Lardreau dans son *Fictions philosophiques et science-fiction* (1988).

Conclusion

En dehors de la salle de projection, la marchandise culturelle *Matrix* nous apparaît, premièrement, comme un témoignage majeur du processus de monopolisation du capital cinématographique d'action à grand spectacle sur le cinéma passé, contemporain et aussi à venir. Et ce, parce que la superproduction est l'« essence » du système hollywoodien — ce qui se voit, ce qui circule, ce qui se vend. Essence ? Essence, parce que : « La vitesse de la circulation est un facteur essentiel, étant donné que le recommencement de la production dépend de la vente des produits finis, de la transformation des marchandises en argent et de la reconversion de cet argent en moyens de production (matières premières, instruments, salaire). » (Marx, *Grundrisse*, 1857-1858) Essence, parce que : « Hollywood a affiné en très peu de temps ses techniques de rentabilisation, puisque *E.T.* a rapporté en cinq ans trois fois plus que *Autant en emporte le vent* en cinquante ans. Ces chiffres ne concernent que les Etats-Unis : l'exploitation à l'étranger rapporte sensiblement des sommes identiques. »[22] L'essence du cinéma, mais plus en amont de toute communication imaginaire[23], c'est la distribution-circulation-diffusion : faire tourner les images de plus en plus vite, de moins en moins coûteusement, grâce à un système de production, de distribution et de consommation d'échelle.

Ou — *l'essence même du cinéma est la superproduction* (historiquement et logiquement) du fait même que l'argent (investi) acquiert une dimension esthétique quand il est représenté ou présent en formidable quantité (Marx, *Manuscrit de 1844* ; Simmel, *Philosophie de l'argent*). Ainsi le gigantisme a-t-il trouvé un public gigantesque et la métallurgie moderne son idéologie corollaire.

Et puis, deuxièmement, *Matrix* souligne l'inféodation infrastructurelle de la technologie ludique au capital[24] et, par conséquent, présente une critique

22 Marx, *Le Capital*, Livre I, « Le machinisme et la grande industrie ».

23 « Dans la chaîne illimitée des biens (objets et produits) échangeables, trois d'entre eux ont un rôle particulier et un privilège... le sexe, le travail, l'information. (...) L'information a toujours existé mais n'est arrivée que récemment au produit échangeable. (...) N'est-ce pas l'information qui mérite au plus haut degré ces titres : marchandise suprême, marchandise des marchandises ? Produite, elle a des conditions matérielles (technologiques); elle exige des investissements, une organisation des travaux. Elle a un coût de production; une fois produite elle s'achète et se vend (...) En elle, la logique de la marchandise, c'est-à-dire de l'équivalence, rejoint la logique générale, la logique tout court, celle de la cohérence des discours et les constats. En effet, remarque de la plus haute importance : en tant que système d'équivalences la marchandise comporte une logique; elle détermine un langage qui modifie et unifie (...) Quel fut le résultat de la multiplication et de la complexification des moyens (de communication) ? Au lieu de la métamorphose du quotidien, ce fut au contraire l'installation du quotidien comme tel, déterminé, isolé, programmé. Il s'ensuivit et s'ensuit encore une privatisation du public et une publicité du privé dans un échange incessant qui les mélange sans les unir, qui les sépare sans les discerner. », Henri Lefebvre, Critique de la vie quotidienne, tome III, L'Arche, 1981, p. 57, 140, 142.

24 « Le développement de la science, cette richesse à la fois idéale et pratique, n'est qu'un aspect et une forme du développement des forces productives humaines, c'est-à-dire de la richesse. » Marx,

superstructurelle de la raison technique, expression du capital (Althusser, 1994, p. 426) Peut-être certains, à Hollywood, ou lors de leurs études (problème de vérification), lurent un soupçon de Marx via Lewis Mumford (*Technique et civilisation*, U.S.A., 1934) et/ou Günther Anders (*L'obsolescence de l'homme*, 1956) et/ou Théodore Adorno (*La dialectique de la raison*, U.S.A., 1944) ou Jürgen Habermas (*La technique et la science comme idéologie*, 1968) ou bien encore la version SF de Marx dans les ouvrages de Mary Shelley, H. G. Wells, Philippe K. Dick, Frank Herbert, Isaac Asimov : « il devient évident qu'ils (les hommes) sont des machines en germe, même sous la forme primitive d'outils manuels. »[25]

Sans doute, comme dans toute la modernité, y a-t-il acculturation et infiltration des sciences et de la philosophie (critique) dans la connaissance ordinaire des gens de l'industrie cinématographique, comme chez les Wachowski. Une connaissance ordinaire permettant au cinéma (d'auteur) cyberpunk de prétendre à un « progressisme révolté ». Ou peut-être les réalisateurs connaissent-ils Marx par des œuvres connexes à Marx, comme *Le cheval dans la locomotive* d'Arthur Koestler (1967). Comme K. Popper, celui-ci fut marxiste, puis très vif critique. Toutefois, le titre anglais de son livre apparaît dans le film cyberpunk *Johnny Mnemonic* de Robert Longo (1996) à l'instar du livre *Simulacres et simulations* de Jean Baudrillard (1981) présent dans les premières images de *Matrix*... Et, nouveaux indice, Neo est le titre même d'un chapitre de *La société de consommation* du même Baudrillard : « *Néo — ou la résurrection anachronique* » (1970); ensuite, la phrase culte « Bienvenue dans le désert du réel » prononcée par Morpheus à Neo est extraite de *Simulacres et simulations*. (En 2005, elle sera reprise comme titre d'un essai de Slavoj Žižek.) Et puis, il y a *Fight Club* de l'Américain David Fincher (1999). Cet incroyable autre « parangon post-situationniste » fut fiancé par le milliardaire K. R. Murdoch, via la Fox... Exposition fine d'une négativité paisible schizoïde, ce film décrit le quotidien d'une *ombre révolutionnaire* (pour la liberté, l'amour et la virilité) plus radicale encore que toute chair, qui hante littéralement un autre personnage, avant de retracer la constitution d'un groupe prolétarien paramilitaire dont l'objectif (« Projet Chaos ») est la destruction des CBD bancaires. Selon Sharon Waxman (*Les six samouraïs*, 2007), Murdoch détesta...

Alors, une conclusion : comme maintes marchandises culturelles, *Matrix*, dans l'évidence de son spectacle, a pour esthétique fétiche celle du zombie Marx. *L'esthétique du zombie*, c'est la figuration des formes ruinées ou de la démolition partout présente *en vrai* dans le monde. Bienvenue dans « le spectacle de la décomposition » écriraient les situationnistes des années 60. On retrouve également une telle description dans les serials *Star Wars* ou *Le Seigneur des Anneaux*, *topoï* ou cartographies où le Mal est un impérialisme associé aux forces de la magie. Cet « impérialisme magique », ce sont tous les masques d'un Marx zombie qui le combattent. Ainsi, dans la connaissance ordinaire, ce qui reste de Marx n'est pas Marx lui-même (sa « critique fantastique »), mais la « volonté de puissance » du marxisme moral (une critique historique, « démilitarisée »).

Grundrisse, « Circulation du capital et circulation de l'argent ». « La grande industrie (...) fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital. », Marx, Le Capital, Livre I, « La manufacture ».

25 Marx, Le Capital, Livre I, « Le machinisme et la grande industrie ».

Marx ve İçkin Eleştiri Olarak Felsefe

Alber Nahum *

Gerek kurumsallaşmış bir öğreti, gerekse bağımsız bir entelektüel etkinlik olarak Marksizmlerin Marx'ın felsefesiyle, daha doğrusu Marx'taki felsefeyle hep ilgili olduklarını biliyoruz. Hatta Lukács'tan Althusser'e kadar "Batı Marksizmi" denen akımın en verimli kuramsal tartışmalarının Marx'ın felsefeyle olan ikircikli ilişkisine dayandığını söyleyebiliriz. Gerçekten de ikirciklidir bu ilişki; çünkü Marx'ın kendisi, çıkış noktası olan felsefeyi, önce siyasal eleştiriye, sonra da siyasal iktisadın eleştirisine doğru aşmış ve olgunluk döneminde felsefi sorunların özerk varoluşlarını büsbütün yadsımış gibidir. Ama bu aşmanın ya da yadsımanın kendisinde felsefi bir yön vardır; Marx'ın yapıtını baştanbaşa kat ettiği, kapitalizmin mahkûm edilişini ve siyasal iktisadın eleştirisini temellendirdiği öne sürülecek bir yön. Belki de bu nedenle, bazı en parlak Marksist yazarlar, Marx'ın gerçek felsefi selefini ve yapıtını temellendiren özgün felsefi-bilimsel öncülleri bulmaya büyük önem vermişler; yer yer kapitalizmin işleyişinden çok, bu yeni üretim biçiminin çözümlenmesine imkân veren kuramsal aygıtın oluşumuna odaklanmışlardır.

Aslında bu beklenmedik durum, yani felsefenin (özellikle epistemolojinin ve estetiğin) Marksizm için yakıcı bir sorun, çoğu kez siyasal içerimleri olan bir çarpışma alanı olarak geri dönüşü, ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.[1] Ama "Marx'ın felsefesi"ni, bu tartışmanın doğurduğu zengin literatürden ayrı bir biçimde düşünmek mümkün değildir bugün. Sözgelimi Marx'ın düşüncesinin gelişimi konusunda artık verili kabul edilen dönemselleştirme bile, bu yorum çalışmalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Üzerinde az çok uzlaşılan bir biyografik şemaya göre, Marx'ın "felsefi dönemi", 1841'de sunduğu *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım* başlıklı doktora tezinden, 1845'te Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'ne kadarki süreyi kapsamaktadır. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, 1844 Elyazmaları* gibi metinler, hep bu dönemin ürünleridir. Yazıldığı sırada yayımlanmadan kalan ve yazarlarının sadece bazı düşüncelerini açıklığa kavuşturma çabası olarak gördükleri *Alman İdeolojisi* ise, maddi toplumsal tarih anlayışı lehine felsefeden (en azından belirli bir felsefe kavramından) çıkış tasarısını içermektedir. Öte yandan, bu metinleri yakından incelediğimizde, başka bir güçlükle daha karşılaşırız: Marx'ın felsefi gençlik yapıtları, çoğunlukla polemiğe dayalı, konjonktürel yazılardır. Okurun burada ele alınan

* Galatasaray Üniversitesi, Doktora öğrencisi.

1 Bu konuda Marksist tarihçi Perry Anderson'un eleştirel bir değerlendirme sunan yapıtlarına başvurulabilir: *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. B. Aksoy, Birikim, İstanbul, 2007 ve *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. M. Bakırcı – H. Gürvit, Belge, İstanbul, 1986. Aslına bakılırsa, bir geri dönüşten değil, Marksizmin ortaya çıkışından itibaren süregelen bir tartışmadan söz etmek daha doğru olur. Bu tartışmanın kurucu metinleri sayılabilecek Engels ve Plekhanov'un yapıtları, 19. yüzyılın sonunda yazılmışlardır: Özellikle bkz. F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. S. Belli, Sol, Ankara, 1992. Elbette, tartışmayı daha da felsefi bir düzleme taşıyan diyalektik bir Marksizm yorumu için Lukács ve Korsch'un kitaplarını beklemek gerekecektir: K. Korsch, *Marksizm ve Felsefe* (1923), çev. Y. Öner, Belge, İstanbul, 1993 ve G. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1932), çev. Y. Öner, Belge, İstanbul, 2000.

soruları, örtük göndermeleri ve çürütülmeye çalışılan fikirleri, "Genç-Hegelci felsefe" bağlamında araması gerekiyordur. Dahası, sürekli bir keşif halinde, yoğun okumalar ve tarihsel deneyimler ışığında kaleme alınmış, Marx'ın hızla evrilen kuramsal ve siyasal konumlarını yansıtan yazılardır bunlar.[2] Öyleyse Marx'ın düşüncesini anlamanın en iyi yolu, "oluşumsal ve bağlamsal" bir okumaya başvurmaktır. Bu sayede, Marx'ın en başta felsefeden neyi anladığı, ona ne gibi görev biçtiği ve bu görevi yerine getirmek üzere felsefe pratiklerini nasıl dönüştürmek istediği saptanabilir.[3]

Şöyle diyebiliriz o halde: Marx'ı 1845'te "felsefeden çıkış"a götüren süreç, bize Marx'taki felsefenin anahtarını sunmaktadır: İhmal edilmiş ya da düpedüz kenara itilmiş "felsefe-dışı"nın hakkını ararken, geleneksel felsefenin sonuna ve yeni bir felsefenin ya da yeni bir felsefe pratiğinin başlangıcına gelip dayanmıştır *Kapital* yazarı. "Felsefe-dışı"na düşüncenin içinde yer açma çabası, felsefenin içinden geçerek, bir bakıma varolan haliyle felsefeyi tüketerek gerçekleşiyordur. Marx, felsefenin içsel imkânsızlığında bir sınırla karşılaşmış, o sınırı da düşüncesinin nesnesi yapmış, bir kesişim noktası haline getirmiştir. Ama başka dersler de çıkarılabilir bu "sınır" çözümlemesinden. Deyim yerindeyse, hareket halinde, tekrar tekrar kurulan bir yapıttır Marx'ınki; düşünsel ve deneyimsel krizlerle, ciddi dönemeçlerle ilerleyen, bu yüzden de yarıda bırakılmış uzun taslaklar barındıran bir yapıt. Felsefi açıdan, yekpare bir öğretinin ilkeleriyle birlikte sunulması söz konusu değildir burada. Tanık olunan şey, maddi gerçekliğin olabildiğince köktenci ve kuşatıcı çözümlemesi için farklı disiplinlere yayılan bir düşüncenin sürekli bir eleştiri ve gözden geçirmeyle kendini açımlamasıdır. Étienne Balibar, Marx'ın hiçbir zaman bir öğreti oluşturmaya vakti olmadığını, çünkü düzeltme işleminin öğretiden daha hızlı gittiğini, varılacak sonuçların bile önceden eleştiriye tâbi tutulduğunu yazmıştı.[4] Bu durumda Marx'ın düşüncesine belli bir felsefi bütünlük kazandıran eğilimlerin aranacağı yer, düşüncenin oluşumu içerisindeki bu kriz anları ya da kesişim noktaları olabilir: 1845'de düşünsel kriz ve felsefeden çıkış, 1848'de devrimci siyasetin krizi ve uzun vadeli toplumsal dönüşümleri açıklamak amacıyla siyasal iktisadın eleştirisine dönüş, 1871'de tarihsel ilerleyişin krizi ve toplumsal örgütlenme, devlet, geçiş aşamaları gibi sorunların öne çıkışı.[5] Krizler: düşüncenin ilerleyişindeki sınırlar, dirsek yerleri, kesişim noktaları. Peki, bu krizlere rağmen, hatta bu krizler sayesinde değişmeden kalan ve bu düşünsel evrime yön veren bir felsefi hareketten söz edilemez mi? Marx'taki felsefeyi öncülleri ortaya serilecek bir öğreti olarak değilse de, özgül bir eleştiri ya da olumsuzlama yöntemi olarak değerlendiremez miyiz? Ben kendi payıma oluşumsal bir okumadan hareketle, bu felsefi boyutu "içkin eleştiri" olarak adlandırabileceğimiz kanısındayım. Bu kısa yazıda da, Marx'ın ele aldığı her konuyu, kavramlarına başvurduğu her söylemi (felsefe ya da siyasal iktisat) kökten dönüştürmesini sağlayan bu eleştiri tarzının ilksel bağlamını tartışmaya çalışacağım.

19. yüzyılın ilk yarısının Almanya'sı, paradoksal bir biçimde, en ilerici siyasal fikirlerin taşıyıcısı olan spekülatif bir düşünceyle, İngiltere ve Fransa gibi ülkelere göre ciddi bir siyasal-ekonomik geri kalmışlığı birarada barındırmaktadır. Özellikle Avrupa monarşilerinin Napolyon'u mağlup etmesinden sonra kıtanın büyük bir kısmında,

2 E. Renaut, "Philosophie", G. Duménil, M. Löwy, E. Renaut, *Lire Marx*, PUF, Paris, 2009, s. 94.

3 E. Renaut, "Marx et sa conception déflationniste de la philosophie" *Actuel Marx* 2009/2, no: 46, s. 137-149.

4 É. Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ö. Laçiner, Birikim, İstanbul, 1996, s.154.

5 Krş. Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, a.g.y. s. 14-17.

neredeyse sosyo-ekonomik dönüşümleri tersine çevirmeye çalışan reaksiyoner bir düzen egemen olmuştur. Almanya da, içinde kaynayan devrimci fikirlere rağmen, Rusya ile beraber bu Eski Rejim'in en ateşli savunucusu konumundadır. Marx'ın deyişiyle Almanlar bu yüzden, yaşanan zamanın tarihsel değil, felsefi çağdaşlarıdırlar: "Almanlar, siyasette, diğer halkların *yaptığı* şeyleri *düşünmüşlerdir.* Almanya bu halkların kuramsal bilinci olmuştur. Düşüncesinin soyutluğu ve kibirliliği de her zaman gerçekliğinin sınırlılığı ve geriliğiyle atbaşı gitmiştir."[6] Sadece düşüncesi değil, o dönemde Almanya'nın kendisi bile bir soyutlamadır aslında. Almanca konuşan toplulukların yaşadığı topraklar pek çok küçük prensliğe bölünmüş durumdadır. İç gümrükler, farklı toprak ve ticaret yasaları yüzünden gelişkin bir sermaye sınıfı oluşamamış, buna bağlı olarak da siyasal modernliğin en temel gerekleri henüz yerleşememiştir. Hegel'in hukuk felsefesi, Fransa ve İngiltere'deki devrimlerin kazanımlarını yansıtsa da, Almanya'da ne gerçek anlamda bir devletten ne de gerçek anlamda yurttaşlıktan söz edilebilmektedir. Hegel'de en yetkin biçimine kavuşan Alman düşüncesiyle Alman gerçekliği arasındaki bu uçurum, Genç-Hegelcilerin kalkış noktası olacaktır. Bauer, Strauss, Ruge, Feuerbach, Hess, Cieskowski gibi düşünürler, Hegel'in yapıtını rasyonel düşüncenin nihai durağı olarak değil, geliştirilmesi gereken yeni ve devrimci bir felsefenin başlangıcı olarak görmektedirler. Hegel çağının hakikatini, olabilecek en bütünsel biçimiyle düşünceye taşımıştır, ama bu hakikat hâlâ gerçeklikle buluşmayı, gerçekliği dönüştürmeyi bekliyordur. Toplumun bağrındaki çelişkiler Hegel'in felsefesinde ya da mevcut devlette aşılmamış, yalnızca saklanmış, görünmez kılınmışlardır. Hakikat, gerçeklikle ilgili yanılgıyı olduğu kadar, gerçekliğin kendisini de düzeltmelidir artık. Öyleyse spekülatif kabuğundan çıkıp, gerçek dünyaya, eyleme, pratiğe açılmalıdır felsefe. Bu bağlamda Cieszkowski'nin 1838'de yazdığı şu karakteristik cümlelerin bazılarını Marx da aynen alacaktır: "Alman felsefesi görevini tamamlamış, bizi mutlak hakikate götürmüştür. Şimdi, bizi gökyüzünden yeryüzüne taşıyan köprüleri atmalıyız. Yalıtılmış olarak kalan her şey gibi hakikat de, kibirli ortamında donup kalırsa yanlışa dönüşür. Nasıl hakikatin nüfuz etmediği gerçeklik kötüyse, kendini gerçekleştirmeyen hakikat de öyle kötüdür."[7] Genç-Hegelcilerle birlikte sarmal tamamlanmış, bir bakıma gerçeklikle düşüncenin uzaklığından doğan hümanist-özgürlükçü ilkeler, yine gerçeklik üzerine, gerçekliğin içinde çalışmaya başlamışlardır.

Ancak, Genç-Hegelciler hakikatle buluşturarak dönüştürmeye çalıştıkları gerçekliğe, yani Almanya'nın tinsel ve maddi sefaletine, tıpkı ustaları gibi "teolojik-politik" bir bakış açısıyla ve bilinç terimleriyle yaklaşmaktadırlar. Din ve Devlet (büyük harfle!) bu gerçekliğin en belirleyici öğeleri olduğuna göre, felsefenin üstlendiği dönüştürme görevinin en önemli ayağı da bu kurumların rasyonelleştirilmesi olmalıdır. Ama her şeyden önce bu rasyonelleşmenin insanlar tarafından talep edilmesi, uğruna mücadele edilmesi gerekiyordur. Böylece yoksul ve ezilen insanlar, belki de tarihte ilk defa felsefenin doğal müttefiki haline gelirler. Marx'ta ilkin "acı çeken insanlık"la "düşünen insanlık"ın ittifakı olarak beliren bu izlek, hızla felsefeyle proletaryanın dayanışmasına dönüşecek, felsefe proletaryanın "zihinsel silahı", proletarya da

6 K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel.* "Introduction", *Philosophie* içinde, Fr. çev. ve yay. haz. M. Rubel, Gallimard "Folio Essais", Paris, 1994, s. 98-99. Türkçesi için bkz: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol, Ankara, 1997.

7 *Prolégomènes à l'historiosophie*'den (Fr. çev. M. Jacob) aktaran P. Macherey, "Marx et la réalisation de la philosophie", *Actuel Marx* 2005/1, no: 37, s. 130.

felsefenin "maddi silahı" olarak betimlenecektir.[8] Yani, adı ister "eylem felsefesi" (Ciezskowski, Hess) olsun, ister "eleştirel felsefe" (Ruge, Marx) ya da "geleceğin felsefesi" (Feuerbach), yeni felsefenin kendine biçtiği asli görev bellidir: "insanlık"tan (bir fikir, siyasal bir ideal olarak insanlık) yoksun bırakılmış insanlara seslenmek, bu insanların kendi çıkarlarının bilincine varmasını sağlamak, mevcut gerçekliğin dönüştürülmesini engelleyen bilinç eksikliğini ya da bilinçsizliği eleştirerek yıkmak. Bundan sonra Genç-Hegelciler, insanları özgürleştirecek bu "bilinç reformu"nun nasıl yapılması gerektiğini tartışacaklardır.[9] Hem Marx'ta hem de Marksizmde teori-pratik gerilimi olarak sürecek sorunun kaynaklarından biri, işte buradadır.

Marx'ın ilk yazıları da bu tartışmanın içerisinde şekillenmiştir. Ama yukarıda belirttiğimiz gibi, polemik üslubu ağır basan yazılardır bunlar. Marx, daha o zamandan, pozitif bir felsefe oluşturmak yerine, yaşamının sonuna kadar sürdüreceği bir yöntemle diğer Genç-Hegelcilerin fikirlerini eleştirerek yol almayı seçmiştir. Böylece Marx'ın hemen tüm yazıları dolaysız gerçeklikten çok, gerçekliğin yanlış yorumlanışına, çarpık kavranış biçimlerine ilişkin olacaktır. İlk döneminde Feuerbach'ın antropolojik din eleştirisinin etkisi epeyce belirgin olsa da, düşüncesinin ayırt edici özelliği olduğunu söylediğimiz içkin eleştiri de bu yazılarda hemen kendini göstermektedir. 1843 Eylül'ünde, Arnold Ruge'ye, birlikte çıkaracakları *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın hedeflerini açıkladığı mektubunda şöyle yazmaktadır:

> Reformcular arasında ciddi bir anarşi baş göstermekle kalmadı, herkes ne olup biteceği hakkında kesin bir görüşü olmadığını da itiraf etmek zorunda. Oysa yeni eğilimin avantajı tam da şu: Biz dünya hakkında dogmatik olarak tahmin yürütmek değil, eski dünyanın eleştirisinden yola çıkarak yeni dünyayı keşfetmek istiyoruz. [...]
>
> Dahası, çağdaşlarımız üzerinde etkide bulunmak istiyoruz, özellikle de Alman çağdaşlarımız üzerinde. Bunu nasıl yapacağız? Ortada yadsınamayacak iki olgu var. Bir yandan din, öbür yandan siyaset, bugünün Almanya'sının en temel ilgi alanları. Bize lazım olan, bu olguların karşısına *Voyage en Icarie* [Étienne Cabet'nin ütopyası – A.N.] tarzında dört başı mamur bir sistem çıkarmak değil, onları oldukları gibi ele almak ve onlardan yola çıkmaktır. [...]
>
> Bilinç reformu, *yalnızca* dünyaya kendi bilincini iade etmekten, onu kendi hakkında gördüğü rüyalardan uyandırmaktan ve ona kendi eylemlerini *açıklamak*tan ibarettir. [...] Öyleyse şiarımız şu olmalıdır: dogmalarla değil, mistik ve kendisini-açıkça-bilmeyen bilincin (bu bilinç, ister dinsel olsun ister siyasal olsun) çözümlenmesi yoluyla bilinç reformu. [...] Böylece dergimizin eğilimini bir kelimeyle formüle edebiliriz: çağımızın mücadeleleri ve arzularına ilişkin *öz-kavrayışı* (eleştirel felsefe).[10]

Görüldüğü gibi, Marx'ın anti-ütopyacılığıyla içkin eleştiri anlayışı baştan beri birbirine bağlıdır. Henüz "kurtuluş"u, bilincin özgürleştirilmesi, bilincin üzerindeki mistik örtünün kaldırılması olarak tanımlamaktadır Marx. Ama ona göre bilinci ya da insanlığı özgürleştirecek olan şey, "dogmatik soyutlamalar", filozofun zihnindeki "özgür bilinç" ya da "kurtulmuş insanlık" fikirleri değildir. Sadece din değil en hümanist-rasyonalist ilkeler bile, bilince dışarıdan yüklenmeye çalışıldığında aldatıcı ve

8 K. Marx, a.g.y. s. 107.

9 E. Renaut, "Philosophie", a.g.y. s. 95

10 K. Marx, "Lettres à Ruge", *Philosophie* içinde, a.g.y. s. 43-44.

dogmatik bir görünüm alıyorlardır. Marx buna karşı, bilinci kendi çarpık gerçekliğiyle yüzleştirmeyi önerir. Bu aşamada kastedilen çarpık gerçeklik, yine mevcut halleriyle din ve devlettir elbette. Felsefeye düşen görevse bu yanılsamalar üzerinden bilinci çözümlemek, bilince kendi yabancılaşmış halini gösterecek bir ayna tutmaktır. Bilinç kendi sefaletini açıkça kavradığında özgürleşebilecektir ancak.

Demek ki, önce "olması gereken"i tanımlayıp, sonra bilinci ona göre değerlendiren normatif bir eleştiri değildir Marx'ınki; tam tersine, "olanaklı"yı "olan"ın nesnel çözümlenmesinden türeten, gerçekliği barındırdığı mücadelelerle, bilinci kendi özgürleşme yeteneğiyle yargılayan bir yöntemdir. Yine Hegel'den devralınan "negatif düşünce"nin işlediği de sezilebilir burada. Marx, gelecekteki olası özgürleşmiş bilinç ya da rasyonelleşmiş devlet yerine, o anda hüküm süren bilinçsizliğe ve köleliğe ("negatif"e) vermiştir dikkatini. Geleceğin toplumuna, bu gerçekliğin alternatifi olan bir "pozitif"in (ütopyanın) ayrıntılı betimlenmesiyle erişilemeyeceğini söyler. Gerçeklik, kendisini dönüştürecek mücadeleleri ve arzuları – çoğu kez bilinçsizce de olsa – içermektedir zaten. Ama bu arzular aynı zamanda yok sayılmış ve yadsınmışlardır; saptanmayı, açıklanmayı, serbest bırakılmayı bekliyorlardır. Negatif düşüncenin özgün gerçeklik kavrayışına varırız böylece: Gerçeklik, dolaysızca incelenecek, yalıtılmış olgular yığını değildir sadece; bir çelişkiler ve karşıtlıklar yumağı, bir ilişkiler ağı, sürekli bir dönüşüm sürecidir. Herbert Marcuse, Hegel'i Marx'a bağlayan temel öğe olarak gördüğü bu kavrayışı şu sözlerle açıklar: "Kendini varoluşta tutmayan, varoluşunun durum ve koşullarıyla bir ölüm kalım kavgasına tutuşmayan hiçbir şey 'gerçek' değildir. [...] *Gerçeklik* de varoluş sürecinin devamlı yenilenen sonucudur – 'varolan'ın 'kendisinden başka' haline geldiği bilinçli ya da bilinçsiz bir süreç."[11] Kendini varoluşta tutma çabası, mevcut varoluşunu aşma çabasıdır aslında. Titiz bir çözümleme, gerçekliğin dönüşümünü, mevcut koşulları aşmaya dönük bu çaba ve eğilimleri de kaydetmelidir. Bu ise kendi olanaklarını yadsıyan, taşıdığı belirtilerin üstünü örten bir gerçeklik karşısında, olumsuzlukların üstüne gidilmesi, onları belirginleştirip ilerletilmesi demektir. Felsefe ancak bu sayede, mevcut koşulların ötesine (geleceğin özgürleşmiş toplumuna) geçebilir, olguların "kendilerinden başka olan"a yöneldiklerini gösterebilir.

Fransız-Alman Yıllıkları'nın çıkarılabilen tek sayısına (1843) iki yazı verir Marx: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Giriş* ve *Yahudi Sorunu*. Her iki metinde de diğer Genç-Hegelcilere, özellikle de Bauer'e sert eleştiriler yöneltmektedir. Genç-Hegelci okul, siyasal-dinsel eleştirinin biçimi, özgürleşmenin doğası ve felsefenin işlevi gibi konularda bölünmüş durumdadır. (Marx'ın "reformcular arasındaki anarşi" diye adlandırdığı durum.) Ama burada bizi daha çok ilgilendiren nokta, Marx'ın ilk metinde sunduğu içkin din eleştirisidir. Aslında bütün Genç-Hegelciler, dinin ya da tanrısallığın insan yaratısı olduğu ve insanın yetersiz, yabancılaşmış özbilincini yansıttığı konusunda hemfikirdirler. Din eleştirisi dinin gizemini dağıtmak, Tanrıda yüceltilmiş halde bulunan insani özü ve insani değerleri açığa çıkarıp asıl sahibine iade etmek zorundadır. Çünkü Feuerbach'ın deyişiyle, "Tanrının zenginleşmesi için insan yoksullaşması; Tanrının her şey olması için insanın bir hiç olması" gerekmiştir.[12]

11 H. Marcuse, "Note sur la dialectique" *Raison et Révoltion* içinde, Fr. çev. R. Castel – P.-H. Gonthier, Minuit, Paris, 1968, s. 42-43. Ne yazık ki, bu metnin Türkçesi şu an elimde yok. Krş. "Diyalektik Üzerine Bir Not", çev. N. Gürbilek, *Defter*, Sayı 6.

12 L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Fr. çev. J.-P. Osier, Gallimard "Tel", Paris, 1968, 2008, s. 143-144. Krş. *Hıristiyanlığın Özü*, Çev. O. Özügül, Say, İstanbul, 2008. Genç Marx'ın yabancılaşmış emek eleştirisinde de yeniden karşılaşırız bu formülle: "İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi güç ve hacim

Feuerbach'ın din eleştirisi, her türlü eleştirinin kaynağı, en temel eleştiri biçimidir Marx'a göre. Ama felsefi antropoloji sınırları içinde kalmış bu seküler eleştiriyi topluma, siyasete doğru genişletmek gerekmektedir. Feuerbach dinsel özü çözümleyerek, insanın özüne, doğal bir varlık olarak insana, insanın duyusal-bedensel gerçekliğine ulaşmıştır. Doğru da olsa, eksik bir tanımdır bu. Elbette Marx da dinin kaynağında insanı, dinde insanın altüst olmuş bilincini görmektedir; ama dini yaratan insan, soyut ve yalıtılmış insan değil, belli bir toplum ve devlet yapılanması içindeki insandır. Böylece dinin oluşumu sorunu, antropolojik-psikolojik bir zeminden toplumsal-siyasal bir zemine taşınmıştır. Bir sonraki adım daha da önemlidir. Şöyle yazar Marx: "İnsan, *insanın dünyası*dır, devlettir, toplumdur. Bu devlet ve bu toplum, dünyaya ilişkin altüst olmuş bir bilinç olan dini üretirler, çünkü bizzat kendileri altüst haldedirler."[13] Evet din bir sonuçtur, demektedir Marx, ama onu anlamak için nedensellik zincirinin ilk halkasına kadar gidilmelidir; orada karşılaşılacak olan şey de bu toplumsal düzenin maddi çarpıklığıdır. Din, doğanın ya da evrenin yanlış algılanmasından ibaret değildir sadece. Her şeyden önce, dünyanın kendisinin böyle bir yanlış algıyı gerektirecek kadar yanlış olduğunun göstergesidir. Denebilirse, dinin yanlışında doğru bir şeyler vardır. Din, varlığıyla, dünyanın kötü, adaletsiz, berbat bir yer olduğunu söylemektedir bize: İnsanın ihtiyaç ve arzularını doyuramayan, varoluşu çoğunlukla ıstıraba dönüştüren bir yer. İnsanı gücünü tüketirken yetilerini körelten eziyetli bir çalışmaya – o da, eğer şanslıysa – mahkûm eden, insanın deneyimlerini çoğaltmasına, kendisini bir biçimde yetkinleştirmesine izin vermeyen bir yer. Ve elbette fazlasıyla acı, yoksulluk ve mutsuzluk içeren bir yer. Marx dinin, bu sefaletin hem belirtisi hem de tesellisi olduğunu belirtir. Her ne kadar acının doğallaşarak sürüp gitmesini sağlasa da, bu teselli, acıları biraz olsun katlanılır kılıyor, daha adil ve mutlu bir dünya imgesini canlı tutuyordur. Şu ünlü satırları okuyalım şimdi de:

> Dinsel ıstırap, hem gerçek ıstırabın *ifadesi* hem de gerçek ıstıraba karşı bir *protesto*dur. Din, tinden yoksun koşulların tini olduğu gibi, ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur. Din, halkın *afyonudur*. Halkın aldatıcı *mutluluğu* olarak dinin ortadan kaldırılması, halkın *gerçek* mutluluğunun gereğidir. Halkın kendi durumuyla ilgili yanılsamalarından vazgeçmesi talebi, *yanılsamaları gerektiren bir durumdan vazgeçilmesi* talebidir. Öyleyse din eleştirisi, halesi din olan bu *gözyaşı vadisi*nin nüve haldeki eleştirisidir.[14]

Marx'ın bu sözlerinde, iki yönlü bir girişim ayırt edilebilir: Din, ilkinde eleştirinin zeminiyken, ikincisinde eleştirinin nesnesidir. Bu ikinci uğrakta, Aydınlanmacı diye nitelenebilecek bir tavırla din eleştirisinin her türlü eleştirinin önkoşulu olduğunu da vurgulamaktadır Marx. Din radikal bir eleştirinin ilk nesnesi olmalıdır; çünkü bu yanılsamalar bütünü, gerçekliğin bir bileşeni olduğu gibi onun bir temsili, tinsel bir dışavurumudur. Daha da kötüsü, kalpsiz dünyaya aldatıcı ruh üfleyerek onun öylece

---

olarak ne kadar artarsa, o kadar yoksul hale gelmektedir." K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Fr. çev. J.-P. Gougeon, GF Flammarion, Paris, 1996, s. 108. Krş. Yapıtın Türkçe çevirileri: *1844 Elyazmaları Ekonomi ve Politik Felsefe*, çev. K. Somer, Sol, Ankara, 1976, 1993; *1844 Elyazmaları*, çev. M. Belge, Birikim, İstanbul, 2000.

13 K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*. "Introduction", a.g.y. s. 89-91. Krş. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*. "Giriş", s. 191.

14 K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*. "Introduction", a.g.y. s. 90. Bu pasajda da Feuerbach'ın etkisi hissedilebilir. *Hıristiyanlığın Özü*'nde şu cümleleri okuruz: "İşte bu yürek ferahlaması, sırrın bu dışavurumu, bu ruh azabının dışsallaştırılması Tanrıdır. Tanrı, insanın ıstırabı için gizli gizli akıtılan bir sevgi gözyaşıdır." a.g.y. s. 255.

sürmesine hizmet ediyordur. İnsanlar, ancak bu mutluluk yanılsaması kırıldıktan sonra gerçek durumlarının farkına varacak ve bu durumu değiştirmek için mücadele edeceklerdir. Dinsel tesellinin insanın elinden alınması, bir daha böyle bir teselliye ihtiyaç duyulmayacak dünyanın yaratılmasındaki ilk uğraktır. Yabancılaşmanın siyasal ve hukuki biçimleriyle hesaplaşılabilmesi, öncelikle kutsal biçiminin ortadan kaldırılmasına bağlıdır öyleyse. Marx'ın ifadesiyle, "[b]öylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, teolojisinin eleştirisi siyasetin eleştirisine dönüşmektedir."[15] Ama din aynı zamanda eleştirinin zeminidir; çünkü kalpsiz dünyayı meşrulaştırdığı kadar, başka, daha iyi bir dünyadan söz ederek ona karşı da çıkmaktadır. Öte-dünya fikri bir yanılsama bile olsa, onu besleyen umutlar, beklentiler ve özlemler bütünüyle gerçektir. Din, ehlileştirilmiş halde, gerçek bir mutluluk vaadi olarak saklamaktadır bunları. Böylece din, başka bir işlev ediniyor, düzenin içinde, ama düzene karşı hareket eden bir protesto öğesine dönüşüyordur. Gerçekliği dönüştürmek için aranan ölçüt ya da nirengi noktası işte burada, yine gerçekliğin içindedir o halde. Kuramsal ütopyaların tersine, dinin bu içeriğinin hem hakikati hem de gerçekliği vardır üstelik: İnsanlık ezilmiş ve aşağılamıştır, dinin insanın ezilmediği bir dünya vaadi de bu hali görünür kılmakta, gerçekliğin mahkûm edilmesi için gayet somut bir dayanak olmaktadır. Bu nedenle öbür genç Hegelcilerin salt yabancılaşma gördüğü yerde, başka bir dünyanın olanaklılığını, düzenin kendi kendisine yönelttiği yıkıcı bir eleştiriyi görür Marx. Şüphesiz, Bauer veya Feuerbach gibi Marx'ın da asıl amacı dinsel yabancılaşmanın aşıldığı, dinsel tasarımların ortadan kaldırıldığı gerçek bir özgürleşmedir. Onlardan ayrıldığı nokta ise, dinsel yabancılaşmanın yalnızca siyasal olarak aşılabileceğini, dinin içerdiği insani özlemlerin şimdi-ve-burada siyasal yollarla elde edilebileceğini düşünmesidir. Dinin karşısına çıkarılacak en güçlü eleştiri, salt teolojinin yanılgılarını ifşa eden bir felsefeden çok, dinin çelişik öğretisi içerisinde etkisiz halde duran mutluluk ve adalet arzusunu dünyevileştiren bir siyasal mücadeledir. Marx işte bu nedenle, düşüncedeki her türlü dinselliği reddederken bile, dinin mutluluk vaadini ciddiye alıyor ve bu vaadi hem dinin kendisine hem de yerleşik düzene karşı kullanıyordur.

İçkin eleştiri yönteminin kapitalizmin eleştirisinde de geçerliliğini koruduğu gösterilebilir. Marx siyasal iktisadın eleştirisine, yukarıda kısaca değindiğimiz negatif gerçeklik anlayışıyla, toplumsal dönüşümlerin biçimini ve yönünü belirleyen temeli araştırarak varmıştır. Ama bu temel ya da iktisadi altyapının, Marx'ın elinde hem burjuva toplumunu hem de toplumların tarihsel gelişimini açıklayan bir anahtara dönüştüğünü görürüz: Öyleyse sadece iktisadi açıdan değil, "çağın öz-kavrayışı" açısından da ayırt edici bir yönü vardır kapitalizmin. Bu üretim biçimi – en azından gelişiminin belli bir aşamasında – kendisinin tarihsel olarak açıkça kavranmasını ve aşılmasını sağlayan bir toplumsal sınıfı, proletaryayı da üretmiştir. Marx'ın kapitalizm eleştirisinin dayandığı ölçütlerden biri bu sınıfın maddi ve bilişsel koşulları olacaktır. Bununla yakından ilişkili olan diğer ölçüt ise kapitalizmin ta kendisidir: kendi üretim-birikim yasası, kendi ideolojik vaatleri. Hem apaçık bir sömürünün nesnesi olan sınıf, hem eşitlik ilkesi gibi gerçekleşmemiş vaatler, hem de üretkenliğin artışı başka bir toplumsal örgütlenme biçimini haber veriyordur. Dolayısıyla burada da kapitalizmin yarattığı sefaletin betimlenmesi ve mahkûm edilmesiyle yetinen, ahlaki bir eleştiri değildir Marx'ınki. Tam anlamıyla içkin bir eleştiridir: Kapitalizm barındırdığı gizilgüçlerle, taşıdığı olanaklarla, tarihsel-toplumsal gelişim yasasıyla, yerleşik düzeni meşrulaştırırken bir yanıyla ona

15 K. Marx, a.g.y. s. 91.

kafa tutan ideolojisiyle yargılanmaktadır. Marx siyasal iktisadın içkin eleştirisini, kimi cılız kimi gürbüz halde olan bu yıkıcı eğilimlerin emrine vermiştir.

Yukarıda alıntıladığımız metinde, içkin eleştiriyi tanımlayan çok önemli bir formülle daha karşılaşırız: "Bir düşüncenin gerçekleşmeye yönelmesi yetmez, gerçekliğin kendisinin düşünceye yönelmesi gerekir."[16] Marx'ın bu sözü ve genel olarak içkin eleştiri anlayışı, yapıtının nasıl okunması, bu yapıta nasıl işlerlik kazandırılması gerektiğine de ışık tutuyor gibidir. Dogmatik bir biçimde uygulanmayı bekleyen aşkın kategoriler öneren bir felsefe değil, gerçeklikle sıkı bir ilişki içinde biçimlenen, kullandığı kavramları gerçekliğin kapsamlı çözümlemesinde sınayan bir eleştiri tarzıdır bu. Dolayısıyla mevcut gerçekliğin barındırdığı gerilimler ve olanaklarla birlikte sürekli olarak çözümlenmesi, Marx'tan esinlenen bir siyasal-toplumsal eleştirinin zorunlu bir uğrağı olmalıdır.

16 A.g.y. s. 101.

"Eski", "Yeni"yi Kurabilir mi? Marksizmin İç Tutarlılığı Üzerine Bir Deneme

Aliş Sağıroğlu *

Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui sia morta[1]

Giriş

Makalede yansıttığım Marx'ın görüşlerini, temellendirmek için genellikle *Komünist Manifesto*'dan alıntılar kullanmayı tercih ettim. Bu tercihimin nedeni *Komünist Manifesto*'nun aynı zamanda program niteliği taşıyan siyasi bir belge oluşudur. Marx'ın, bir kuramı her zaman pratikte ortaya çıkan ilişkiler üzerinden değerlendirmek istediğini biliyoruz. Manifesto, bu anlamda "pratik" bir marksist belge olarak Marx'ın diğer kuramsal yapıtlarından farklı bir statüye sahiptir. Kullandığım diğer alıntılar ise *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'den seçildi. Çağdaş yazarlar olan Wallerstein ve McKenzie Wark'tan da iki kısa alıntı var. Makalenin isminde kullandığım "iç tutarlılık" ibaresi, tersini yani "tutarsızlığı" kimi okurlarda haklı olarak çağrıştıracaktır. Yaşayan bir tutarsızlık, ölü bir tutarlılıktan daha çekicidir. Unutmamak gerekir ki bütün tutarlılıklar, eski tutarsızlıkların yaratıcı bir biçimde aşılmasıyla kurulur. Marksizmin tarih analizinde kuraldışı bir biçimde yer alan işçi sınıfının rolü, bir başka sınıfa verilebilirse bu tutarsızlığın aşılacağını düşünüyoruz. Tezimize göre üretim güçleri, öngörülmeyen bir biçimde gelişmekte ve tarih sahnesine yeni dinamikler çıkarmaktadır. Yeni bir sınıfın kapitalizmin mezar kazıcısı rolünü üstlenmesi olanaklıdır. Bu ihtimalleri irdelemeden önce işçi sınıfının rolünü, yaygın marksist yorum açısından kısaca değerlendirmek yararlı olacaktır.

Eski toplumlar ve eski sınıflar!

Karl Marx'ın tarihsel materyalizm öğretisi tarafından tanımlanan yedi toplumsal evre vardır. İlkel toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum, sosyalist toplum ve komünist toplum. Bu evreler birçok Marx okuru tarafından tartışmasız hemen hatırlanacaktır. Her birinde, üretici güçlerin gelişmesi sonucu yeni sınıflar ortaya çıkar ve bir önceki evreye ait üst yapı kurumları bunlar tarafından devrimci bir biçimde ortadan kaldırılır. Marksist yaklaşım, sınıflar mücadelesini tarihin itici gücü olarak düşünür. Marksizm açısından tarih, bir anlamda yeni sınıfların eskilerini tasfiye etmesinin hikayesidir.[2]

---

* Galatasaray Üniversitesi, Doktora öğrencisi.

1 "Burada tüm şüphe terkedilmeli, korkaklık ölüp gitmeli." *Çeviren Aliş Sağıroğlu. Metnin orijinali:* Dante, Inferno, Canto III, *The Bibliophile Library of Literature, Art, & Rare Manuscripts*, Vol. IV, düzenleyen ve derleyen: Nathan Haskell Dole, Forrest Morgan, and Caroline Ticknor; The International Bibliophile Society, New York-London; 1904; s. 1098-1104.

2 "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.." Karl Marx,

Marx'ın tarih çözümlemesinin belirgin bir iç tutarlılığı olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda marksizmin tarih analizi, nesnel koşullardan hareketle öznel gelişmeleri açıklayan ciddi bir kuramsal yapı sunmaktadır.

Tarihin, ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum gibi tüm önceki evrelerinde, bir sonraki döneme geçişin öncülüğünü, yeni oluşan sınıfsal güçler üstlenmektedir. Bu "taze" sınıflar, üretim güçlerininin gelişmesinin "yeni" ve "özgün" ürünleridir. Bu yeni sınıflar, eskiler tarafından asla düşünülmemiş olan yeni bir paylaşımının ve üstyapının mimarlarıdır.

Örneklemek gerekirse feodal toplumun yıkılışı görevini köylülerden (serflerden) beklemek, marksist teori açısından yanlıştır. Tam tersine köylülük, reel olarak eski toplumun maddi ürünü olduğu için çoğu zaman gerici bir rol oynayacaktır. Feodal toplumun mezar kazıcılığını ancak yeni doğmuş bir sınıf olan burjuvazi üstlenebilir. Çünkü yalnız o, yeni toplum biçiminin talep ettiği vizyonu taşımaktadır. Sadece bu sınıf, beraberinde getirdiği yeni üretim ilişkileri sayesinde geleceği kurmaya muktedirdir.

Tekrar edelim: köleler, köleci toplumu; köylüler, feodal toplumu yıkma görevini üstlenemezler. Böyle bir değişimi gerçekleştirmek için öncü olamazlar. Bu sınıflar, üretim ilişkileri içindeki konumları gereği eski düzenin ruhunu taşımaktadırlar. Geleceği kurmanın devrimci sorumluluğunu üstlenemezler. Bu gözlem, eski ezilen sınıfların ayaklanmayacaklarını ve çeşitli direniş dönemlerinde ana güçleri olarak tarih sahnesine çıkmayacaklarını iddia etmek zorunda değildir. Tarih, köle ve köylü ayaklanmaları ile doludur. Ama bu ayaklanmaların hiç biri yeni bir toplumsal düzen kurmamıştır. Marksist kurama göre bu eski ezilen sınıflar, ait oldukları düzenin çocukları olmak açısından basitçe yeniyi kurmak için yetersizdirler.

Bu noktada Marx'ın kendi kalemini yardıma çağırmak yerinde olacak: "İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar, çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar."[3]

Marx, "sorun" ortaya çıktığında, "çözüm" de ortaya çıkmış olur diyor.[4] "Sorun"dan kasıt, yeni türdeki üretim ilişkilerinin yarattığı krizlerdir. Bu alıntıyı şu şekilde de yorumlayabiliriz: feodal toplumda bir çok ayaklanma ve karışıklık meydana gelmiş fakat bunların çoğu özgürlük ve eşitlik gibi sorunlara bağlı olmamıştır. Devrimci bir sorun olarak özgürlük ve eşitlik temaları ancak kapitalizmin (yani çözümün) gelişmesiyle belirmiştir.

Comunist Manifesto, Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

3 Karl Marks, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya önsöz,* Marks-Engels: Seçme Yapıtlar, Cilt: I, Birinci Baskı, Sol Yayınları, *1976,* s. 607-612.

4 Burada bilgibilim açısından küçük bir esinlenme üretmek mümkün: Bilgi, belli bir teknolojik-pratik beceri anı ve üretici güçlerin gelişmesine bağlı bir momentum olarak düşünülmelidir. Kuramsal kavramayı, yapabilme becerisinden soyutlamak ve tek başına ele almak doğru değildir. Bu anlamda bilgi, ürünüyle, sorun da çözümüyle birlikte doğar demek olasıdır.

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın önsözünde Marx, şu ana kadar dile getirdiğimiz kendi kurgusunu adeta rafa kaldırarak kapitalizmin, toplumsal evreler serisinin son terimi olacağını söylüyor: "Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir — bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında; bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar.[5] Demek ki, bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarih-öncesi sona ermiş olur. "[6]

Burada ilginç olan "burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçlerin" yeni türden sınıflarla ilgisinin olmamasıdır. Söz konusu edilen "güçler" kapitalizmin kendi iç dinamikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Burjuva toplumunun bağrında gelişen kapitalizmin "iç" ürünü olan işçi sınıfıdır. Bu yeni bir sınıf değildir. Bu son nokta üzerinde önemle durmamız gerekiyor.

İşçi sınıfının özel rolü ile ilgili seçenekler

Sosyalist toplumun kuruluşu açısından işçi sınıfının marksist öğretide üstlendiği bu rolün, teorinin sınırlarını zorlarcasına "özel" olduğunu düşünüyoruz. İşçi sınıfına yüklenen görev istisnaidir ve bu "istisna" makalenin isminde andığımız tutarsızlığı oluşturmaktadır. İşçi sınıfı, kapitalizmin iç ürünü olmakla beraber (ve buna rağmen) bir başka toplumu kuracak öncü bir güç olarak tanımlanmaktadır. Proletaryanın yüklendiği bu özel rol, önceki toplumsal evrelere dair marksist teorinin simetrisi ve devamlılığı açısından kural dışıdır.

Bu noktadan itibaren iki senaryo üzerinde çalışabiliriz: 1 - Bu istisna, teori açısından zorunludur ve haklı olarak ifade edilmiştir. Bu durumda standart marksist görüşte bir problem yoktur. 2 - Bu istisna, marksist teori açısından bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Bu durumda tutarsızlığın nasıl giderilebileceğini tartışırız. Bir numaralı şık üzerinde biraz daha durduktan sonra marksist teorinin geliştirilmesi açısından bazı imkanları gizleyen diğer senaryoyu bir sonraki bölümden itibaren ayrıntılarıyla tartışacağız.

Tarih, işçi sınıfı tarafından mı sonlandırılacaktır?

Proletarya, klasik marksist görüşte gerçekten tarihi sona erdirici özel bir role sahiptir. Sözkonusu işlev, istisna olarak kabul edilse de bir tutarsızlık olarak görülmez. Bu görüşün hala güçlü bir şekilde savunulabileceğini kabul ediyorum. Marx'ın kendi sözlerine göre, son pazar fethedilmedikçe, kapitalizm kendi genişleme imkanlarını sonuna kadar tüketmedikçe, burjuvazi varlığını sürdürmenin bir yolunu bulacaktır.[7]

5 Çözümün maddi koşullarının ortaya çıktığı konusunda Marx'la hemfikiriz. Fakat bu argümanda neden bunun tarihin son evresi olduğuna dair bir çıkarım göremiyoruz.

6 Karl Marks, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya önsöz,* Marks-Engels: Seçme Yapıtlar, Cilt: I, Birinci Baskı, Sol Yayınları, *1976,* s. 607-612.

7 "Wodurch überwindet die Bourgeoisie die Krisen? Einerseits durch die erzwungene Vernichtung einer Masse von Produktivkräften; anderseits durch die Eroberung neuer Märkte und die gründlichere Ausbeutung alter Märkte. Wodurch also? Dadurch, daß sie allseitigere und gewaltigere Krisen vorbereitet und die Mittel, den Krisen vorzubeugen, vermindert." Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest*

Marx, aynı zamanda (İngiliz) işçi sınıfının bazı kesimlerinin burjuvalaşabileceğini söyler. Bütün bu değerlendirmeler, neden işçi sınıfının kendinden beklenen misyonu yerine getirmediğini geçici olarak açıklayabilir. Bu gözlemler, reel sosyalizmle ilgili ortaya çıkmış sorunları tartışmak açısından da önemlidir. Şimdilik, işçi sınıfından umudu kesmemek için marksist teorinin yeterli metin desteğini sunduğunu belirtmekle yetinelim. Ama bunlar, bahsettiğimiz "istisnai" rolü anlamak için tek başına bize yardım etmez. Bir şeyin, olmayacağını göstererememiş olmanızdan onun olması gerektiğine geçiş yapamazsınız. Başka bir deyişle, bir şeyin hala mümkün olmasından, onun ilerde kesinlikle gerçekleşeceği sonucunu çıkaramazsınız.

Kapitalizm zamanı hızlandırmıştır. Marx'a göre yüzlerce yılı gerektiren dönüşümler, artık demiryollarının ve endüstriyel araçların devreye girmesi nedeniyle birkaç yıla sığmaktadır.[8] Düşünürümüz, bu nedenle proletaryanın oldukça hızlı bir biçimde kendi kendisinin bilincine ulaşacağını düşünür. Burada, sadece bir "kendi kendini farkedişten" ötesi kastedilmektedir. Kasıt, proletaryanın politik bir özne olarak tarih sahnesine çıkmasıdır. Dikkat edilirse bu beklenti son tahlilde kapitalizmin sürdürülemezliğine dayanmaktadır. Bu noktayı biraz daha açmakta fayda var.

Neden işçi sınıfı istisnadır?

Marx'ın proletaryaya bu istisnai rolü yüklemesinde en önemli faktör, belki de tek başına yeterli olan asıl neden, kapitalizmin basitçe sürdürülemez oluşudur.[9] Marx'a göre bütün önceki toplumlar sömüren ve sömürülen karşıtlığı üzerinde kurulmuştur. Fakat sömürünün devam edebilmesi için sömürülenin hayatını devam ettirebilmesi gerekir. Serf, feodal toplumda "sömürülüyor olmasına rağmen bile" gelişme olanağı bulmuştur. Kapitalizm ise kölelerini hayatta tutmayı başaramayacağı için yıkılmaya mahkumdur.

Bu sürdürülemezlik tespiti Marx'ı anlamak açısından çok önemlidir. Marx, Hegel'i hatırlatan bir tarzda tarihin bilinen biçimiyle biteceğini söyler. Sömürü

---

der Kommunistischen Partei, http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

8 "Und die Vereinigung, zu der die Bürger des Mittelalters mit ihren Vizinalwegen Jahrhunderte bedurften, bringen die modernen Proletarier mit den Eisenbahnen in wenigen Jahren zustande." Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

9 "Alle bisherige Gesellschaft beruhte, wie wir gesehen haben, auf dem Gegensatz unterdrückender und unterdrückter Klassen. Um aber eine Klasse unterdrücken zu können, müssen ihr Bedingungen gesichert sein, innerhalb derer sie wenigstens ihre knechtische Existenz fristen kann. Der Leibeigene hat sich zum Mitglied der Kommune in der Leibeigenschaft herangearbeitet wie der Kleinbürger zum Bourgeois unter dem Joch des feudalistischen Absolutismus. Der moderne Arbeiter dagegen, statt sich mit dem Fortschritt der Industrie zu heben, sinkt immer tiefer unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse herab. Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus [37] entwickelt sich noch schneller als Bevölkerung und Reichtum. Es tritt hiermit offen hervor, daß die Bourgeoisie unfähig ist, noch länger die herrschende Klasse der Gesellschaft zu bleiben und die Lebensbedingungen ihrer Klasse der Gesellschaft als regelndes Gesetz aufzuzwingen. Sie ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muß, statt von ihm ernährt zu werden. Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr leben, d.h., ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft.." Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

toplumunun nihai biçimi, kapitalizmdir. Bu son biçimdir çünkü bu noktadan ötede sürdürülebilir herhangi bir sömürü biçimi artık mümkün değildir. Bu son noktadır çünkü deyim yerindeyse fiziksel bir imkansızlık sözkonusudur. "Bu nedenle" sınıfsal antagonizmalara bağlı insanlığın hikayesi, sona ermek zorundadır. Marx'ın bu görüşlerinin, ayrıntılı ekonomik incelemelere dayandığını ve düşünürün başta *Kapital* olmak üzere bir çok eserinde bugün de doğru olan tespitler yaptığını hatırlamakta fayda var.[10] Ayrıca son krizin de örneklediği biçimde kapitalizm, sürdürülemezlik konusunda Marx'ı haklı çıkarmak için elinden geleni yapıyor gibi görünüyor. [11]

Marx'ın, proletaryanın bu türden bir role sahip olduğunu iddia etmesinin asıl nedeni, kapitalizmin sürdürülemezliği tespitidir demiştik. Kapitalizm kendi yarattığı güçler nedeniyle yok olmaya mahkumdur. Bu kaçınılmaz yok oluşa bir mezar kazıcısı gerekecektir ve o da büyük şehir ve işletmelerdeki konsantrasyonu, dahası üretim sürecinden gelen doğal organizasyonu nedeniyle proletaryadan başkası olamaz.[12] Proletarya, adeta denizin bittiği ana denk gelmiştir. [13] Buraya kadar standart görüşü mümkün olduğunca sadık kalarak aktarmaya çalıştık. Şimdi diğer senaryoyu ele almakta yarar görüyoruz.

Kapitalizm "harici" bir başka gelişme tarafından ortadan kaldırılabilir mi?

Bir önceki bölümde kapitalizm sona erecektir çünkü fiziksel bir sınıra gelip çatmıştır dedik. Argümanı bu biçimiyle kabul etmek son derece mümkündür. Fakat çıkarılan sonuçlar açısından bazı eksik öncüllerin bulunduğu iddia edilebilir. Örneğin,

10 "Die Produktivkräfte, die ihr zur Verfügung stehen, dienen nicht mehr zur Beförderung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse.; im Gegenteil, sie sind zu gewaltig für diese Verhältnisse geworden, sie werden von ihnen gehemmt; und sobald sie dies Hemmnis überwinden, bringen sie die ganze bürgerliche Gesellschaft in Unordnung, gefährden sie die Existenz des bürgerlichen Eigentums. Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen. – Wodurch überwindet die Bourgeoisie die Krisen? Einerseits durch die erzwungene Vernichtung einer Masse von Produktivkräften; anderseits durch die Eroberung neuer Märkte und die gründlichere Ausbeutung alter Märkte. Wodurch also? Dadurch, daß sie allseitigere und gewaltigere Krisen vorbereitet und die Mittel, den Krisen vorzubeugen, vermindert." Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

11 Kapitalin, çeşitli finans türevleri üzerinden belirsiz bir sanal bir nitelik kazandığını ve emlak piyasasının çöküşüyle finansal krizin tetiklendiğini biliyoruz. Büyük devletlerin, piyasaya daha çok kapital enjekte ederek krizi yönetmeye çalıştıklarını hatırlayalım. Her durumda kapitalde oluşan bir genleşmeden bahsedebiliriz. Emeğin üretkenliğini kısa vadede sabit kabul edersek, bu durum karlılığın azalmasına yol açacaktır. Bu tam da Marx'ın tahmin ettiği kar mekanizmalarının çöküşüdür. Sadece emlak sektöründe değil bir çok sektörde de krizin görünür kıldığı tarihsel bir karlılık azalması eğilimi vardır. Bu kapitalizmin bekası açısından olağanüstü bir tehdittir.

12 *"Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die modernen Arbeiter, die Proletarier."* Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 1. Bölüm.

13 Bu noktada bazı eleştirel gözlemleri okurla paylaşmak yerinde olacak. Feodalitenin sürdülebilir oluşu kapitalizm tarafından ortadan kaldırmış olduğu gerçeği ile uyumsuzdur. Bir müddet var olmak yani bir müddet sürdürülmüş olmak ile her zaman sürdürülecek olmak arasındaki ince ayrımı Marx'ın gözden kaçırdığını düşünüyoruz.. Kapitalizm ve feodalizm arasında sürdürülebilirlik açısındandan bu anlamda bir fark yoktur. Bu durumda sonradan kapitalizme atfedilecek "tarih öncesinin son evresi" olma sıfatı, sürdürülemezlik üzerinden kanıtlanamaz.. Olsa olsa kanıtlanan tek şey kapitalizmin geçici bir evre olduğu olabilir. Kanımızca yapılan bundan ibarettir. Kapitalizm meselesine bir başka çözümün ortaya çıkması ihtimali açık kalmaktadır. Yazımızın devamında asıl olarak bu son senaryo üzerinde duracağız.

bu senaryonun onaylanması için kapitalizmin bağrında yeni üretim güçlerinin ortaya çıkmayacağını ayrıca kanıtlamak gerekir. Bu yapılmadan, tek çözümün proletarya üzerinden olacağı savlanamaz. Çünkü "yeni"[14] üretim ilişkilerinin ortaya çıkması durumunda, "harici" sınıflar üzerinden tarih devam edebilir ve kapitalizm marksizm tarafından öngörülmeyen bir biçimde aşılabilir.

Kapitalizm şimdilik sona ermemiştir ve dünyayı tüketmek için önünde hala zaman vardır. Bu esnada bazı teknolojik gelişmeler sonucu yeni üretim biçimleri ve ilişkileri doğabilir. Bunlarla beraber yeni mülkiyet biçimleri gelişebilir. Mülkiyeti, son tahlilde üretim ilişkilerinin bir fonksiyonu olarak görmek doğru olacaktır. Bu bağlamda gelecekte doğacak yeni mülkiyet biçimlerini görebilmek için tekabül ettikleri yeni üretim ilişkilerini tespit etmemiz gerekmektedir. Kapitalizmin kendi iç krizi nedeniyle kaçınılmaz bir çöküşe gidiyor olması gerçeğinden doğrudan onun mezar kazıcısının proletarya olması gerektiği çıkmaz. Bu son nokta ayrıca kanıtlanmaya muhtaçtır. [15]

Marx'ın daha önce yansıttığımız tespitini hatırlayalım. Düşünürümüz "kapitalizm zamanı hızlandırmıştır" diyordu. Bu hızlı zamanda, sadece proletarya değil başka güçler de umulmadık bir tempoyla olgunlaşabilir. Bu tür bir projeksiyonda teknolojik devrim, yeni aktörleri tarih sahnesine sokabilir.

Gelecekte saklı bulunan ihtimalleri sadece kapitalizmin ileriye doğru aşılmasıyla sınırlı tutamayız. Bu türden bir kaç olasılığa kısaca değinmek yerinde olacaktır: Kapitalizm sonrası için bir başka seçenek bir önceki evreye geri dönüştür. "Sürdürülemezliğin" gerici bir reaksiyonla giderilmesi ihtimal dahilindedir. *Komünist Manifesto*'da Marx, kimi çevrelerin feodal bir sosyalizm özlemi içinde olduğunu söylemektedir. Bu türden bir geri gidişin teorik taraftarları hala vardır[16] ve bunu savunan belirli kesimler günümüzde mevcuttur.[17] Antik Güney Amerika'daki büyük şehir devletlerinin, ilkel tarımın toprakları tüketmesi nedeniyle çöktüğü ve bir önceki evreye geri dönüldüğüne dair bilgileri misal olarak anımsayabiliriz. Tarihteki toplumsal geriye dönüşlere bir çok başka örnek de gösterilebilir.

Bir diğer alternatif, kapitalist olmayan ama ileri teknolojiye sahip farklı sömürü sistemlerinin ortaya çıkmasıdır. Bu tür sistemlerin doğuşunun hangi koşullara endeksli olduğu hemen hemen hiç tartışılmamıştır. Bu sistemler, kar mekanizmasından ve pazar ekonomisinden uzak durarak Marx'ın kapitalizmde gördüğü başlıca yapısal zaaftan

14 "Yeni" ile bu noktadan itibaren kapitalizm açısından harici olan varlıklar kastedilecektir. Bu varlıkların ayırt edici yönü kapitalizm tarafından üretilmemiş olmak şartıdır.

15 İşçi sınıfının öncü rolünün, marksizm açısından üretim güçlerinin artık gelişmeyeceği gibi gizli bir öncülü gerektirdiğini iddia edebiliriz. Üretim güçleri alanında (teori icabı) yeni ve devrimci değişiklikler beklememek doğal olarak politikada bu alanın gözden kaçmasına yol açmaktadır. Neden bilimsel ve teknolojik gelişmeleri kullanan ya da bunlara yaslanan politikaların üretilmesine bir çok marksistin böylesine ilgisiz kaldığını, bu şekilde açıklayabileceğimizi düşünüyoruz. Marksizmin geleneksel yorumcularının, ürettikleri politikalarda bu gelişmelere kuşkuyla yaklaşmaları çok daha olasıdır. Gerçekten de günümüz solnun önemli kesimlerinde bu türden bir direnç görebiliyoruz.

16 Çevreci ve dinsel hareketlerin söylemlerinin, bazı açılardan bu pozisyonlara akraba olduklarını düşünüyorum.

17 "Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bitteres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen." Karl Marx, Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm, 1848, 3. Bölüm.

kendilerini koruyabilirler.[18] Hatta bu sistemler kapitalizme göre toplumsal bir ilerleme anlamına da gelebilirler. Görüldüğü gibi kapitalizm sonrası için bir çok alternatif senaryo dile getirmek mümkündür.

Beklenen aktör çoktan aramızda mı? Yeni mülkiyet biçimleri: Genel kamusal lisans[19] ve açık ürünler[20].

Marx'ın daha önce alıntıladığımız deyişine göre insanlık kendi karşısına ancak çözebileceği sorunları çıkaracaktır. Kapitalizmin iç dinamiklerinin "haricinde" başka bir çözüm ihtimalini tartışıyorsak cevap belki de ortaya çıkmıştır. O zaman bunun kimi belirtilerinin, eski toplumun bağrında görünür hale gelmiş olması beklenir.

Bu bağlamda ele almamız gereken bir değil bir çok gelişme gerçekten de vardır. Açık kaynak hareketi ve "genel kamusal lisans" bu açıdan ilginç gelişmelere gebe gibi görünüyor. Genel kamusal lisans, Wikipedia, Linux, Pirate Bay, P2P[21] paylaşım sistemleri üzerinden tanınırlık kazanan, yazılım kökenli fakat giderek bir çok farklı sektöre yayılan yeni bir mülkiyet biçimini tanımlamak için kullanılıyor.

Bu kategoride tanımlanan ürünler, özel mülkiyete konu olamıyor. Onların aracılığı ile üretilen yeni ürünler de aynı genel kamusal mülkiyet (bundan sonra kısaca "GKL" olarak yazacağız) altında dağıtılmak zorunda. Teknolojik gelişmenin mantığı giderek daha çok genel kamusal lisans ürünü kullanmayı ve yeni sistemleri bunlarla inşa etmeyi gerektiriyor.[22]

Bu eğilimin sadece bilişimle sınırlı olduğunu düşünmek kanımızca çok hatalıdır. Bizzat üzerinde olduğumuz için büyüklüğünü görmekte zorlandığımız bu dijital dalga, doğası gereği bir çok eski sektörü içine çekiyor. Mesela telefon üretmek

18 Bu son görüşe Wallerstein'de rastlıyoruz. Kendi çevirimle aktarıyorum: "En önemli güncel mücadele dünya'nın gerçekte tercih edeceği bu hipotetik alternatif yollar arasında olacaktır. Bu iki yönü kesin olarak tanımlamak son derece güçtür, ama esas olarak mevcut sistemin bazı temel özelliklerini içeren ama kapitalist bir sistem olmayan yeni bir dünya sistemi yaratmak için çalışan insanlar olacaktır. Bu sistem hala hiyerarşik ve sömürücü olacaktır. Diğer alternatif yön görece eşitlikçi ve göreli olarak demokratik bir sistem yaratmak olacaktır." Metnin aslı: "The most important current struggle is that between the two hypothetical alternative routes the world will actually choose. It's very difficult to define very narrowly these two directions, but basically there will be people trying to create a new world-system which will replicate certain basic features of the existing system but not be a capitalist system. It would still be hierarchical and exploitative. The other direction would be to create an alternative system that is relatively democratic and relatively egalitarian. " Immanuel Wallerstein, Theory Talk #13: Immanuel Wallerstein on World-Systems, the Imminent End of Capitalism and Unifying Social Science', http://www.theory-talks.org/2008/08/theory-talk-13.html, Schouten, P 2008.

19 Gpl, General Public Licence. Ya da Creative commons. Ayrıntılı bilgi için Linux'un katılım sözleşmesine bakılabilir. Bu lisansların hukuki olarak bir çok varyantı doğmuştur. Ortak noktaları kapsanan ürünlerin satılmasının yasak olmasıdır.

20 Açık ürünler her zaman "yeni bir mülkiyet " sisteminin parçası olmayabilir. Bu terim kaynak kodlarının ya da üretim bilgisinin açıkca paylaşıldığı ürünlere işaret eder. Bu statüye rağmen açık bir ürün özel mülkiyet tasarrufunda olabilir. Ama açık hale gelmesi üreticisinin yeni ekonomi karşısında geri adım attığını gösterir.

21 *Peer to peer* deyiminin kısaltılmışı. Bir merkezi içerik sağlayıcıya başvurmadan son kullanıcıların kendi aralarında gerçekleştirdikleri veri aktarımlarını simgelemektedir.

22 Örnek olarak Facebook gibi dev bir ticari kuruluşun php yazılımı ile yaratıldığını ve bunun da kamu mülkiyeti olduğu söyleyebiliriz. Php, web tabanlı bir açık kaynak programlama dilidir.

için açık kaynak yazılımlar kullanmak maliyet açısından artık daha cazip olabiliyor.[23] Otomobil sektöründe de durum farklı değil. Yakın gelecekte tüm ürünler içlerinde gömülü dijital parçalar bulundurmak zorunda kalacaklar. Bir çok sektörde, akıllı sevk ve idare sistemlerinin yarattığı katma değer giderek büyüyor. Mesela bir savaş uçağının hepsi de dijital olan navigasyon, önleme ve saldırma sistemlerinin değerini uçağın geri kalan kısmıyla karşılaştıralım. Değerli olanın dijital kısım olduğunu herkes teslim edecektir. Dijital üretim biçiminin günümüzde her yere sızdığını ve yakın gelecekte tüm ürünlerin asıl değerli kısmını sağlayacağını söylemek olasıdır. Doğal olarak dijital ekonominin kendi yapısına uygun olan yeni bir mülkiyet sistemi ortaya çıkmış durumda. Dijital mallar için genel kamusal lisans altında tanımlanan mülkiyet ilişkilerinin biçimi, insanlar öyle istediği için ya da etik olarak daha doğrusunun bu olduğunu düşündüklerinden dolayı ortaya çıkmıyor. GKL ile daha ileri teknoloji üretilebildiği için, böylesi daha ucuz, daha verimli ve daha etkili olduğu için böyle şekilleniyor. En nihayetinde bu malların dağıtımının ve çoğaltılmasının bir maliyeti olmadığı için mülkiyet ilişkileri bu biçimde değişime uğruyor. Bu gelişmeler, olayların doğası tarafından tayin ediliyor.

Hergün tanık olduğumuz gizli savaş

Son derece tanıdık gelen bir biçimde bu yeni mülkiyet biçimi, bröveler, patentler ve endüstriyel gizliliğe ihtiyaç duyan kapitalist sistemle gerçek bir savaş içinde bulunuyor. Kriz, bilinen haliyle medya, bilişim, sinema ve müzik sektörünü tamamiyle içine almış durumda ve yeni sektörler sırada bekliyor. Bu çatışmalar gerçek politik kamplaşmalara dönüşme eğilimi de sergiliyor. İsveç'de Pirate Bay[24] paylaşım sitesinin polis zoruyla kapatılmasına tepki olarak kurulan "Korsan" partinin girdiği ilk seçimlerde yüzde 10 oy almasını, buna örnek olarak gösterebiliriz. Açıkça, iki ayrı mülkiyet biçimi, üst yapı kurumları üzerinden birbirleriyle çatışma içinde ve buna farkında olmadan hepimiz dahiliz. Her mp3 indirdiğimizde ve kırılmış (hack edilmiş) ya da kopyalanmış bir ürünü aldığımızda safımızı seçmiş oluyoruz.

Elbette içinde bulunduğumuz noktadan tüm bunların önemini net olarak saptamak kolay değil. Bu nedenle öne sürdüğümüz iddialar bir hipotez ve çalışma senaryosu olarak düşünülmelidir. Bu gelişmelerin daha fazla tartışılması ve irdelenmesinin ufuk açıcı olduğu belirtmek istiyoruz. Bu gelişmelerin "bilince" daha çok taşınması gerekiyor.

Açık kaynak hareketinin ulaştığı politik canlılığa örnek teşkil etmesi açısından *Hacker's Manifesto*'dan bir alıntıyı okurlarla paylaşmak istiyoruz:

"Özel mülkiyetin soyutlanması[25] süreci, bilginin kendisini de kapsayarak, hacker sınıfının bir sınıf olarak doğmasına neden olmuştur. Hackerlar, soyutlama kapasitelerini üretim araçlarına sahip olan sınıfa, yani vektöralist sınıfa - zamanımızın yükselen yöneticisi olan sınıfa - satmak zorundadırlar. Vektoralist[26] sınıf, hackerlerin

23 Telefon sektörü tarafından kullanılan Android işletim sistemini kast ediyoruz.

24 "Korsan koyu" anlamındadır.

25 Soyutlama kelimesini *abstraction* için kullanıyoruz. Metindeki özel anlamı tecrit etme, arındırma, ve soyutun kökünde ifade edildiği gibi ayırmak ve soymak anlamındadır.

26 Vector kelimesi latince vehere'den, yani taşımak fiilinden gelmektedir. Matematikte yönlü büyüklük olarak kullanılan vektor bazı yayınlarda yöney kelimesi ile karşılanmaktadır. McKenzie Wark'ın

entellektüel mülkiyetlerine el koymak amacıyla yoğun bir savaş sürdürmektedir. Patentler ve kopyalama hakları yaratıcılarının elinden alınmakta ve değerlerini paraya çevirme imkanına sahip olan vektöralist sınıfın elinde toplanmaktadır. Vektöralist sınıf, soyutlamayı tekeline almaya çalışmaktadır. Hackerlar ise hem birey olarak, hem de sınıf olarak mülkiyetlerinden arındırılmaktadırlar. Hackerlar, soyutlamanın eşyalaştırılmasının ve vektoralist mülkiyete dönüştürülmesinin biçimlerine karşı mevzi savaşlar vermektedirler. Toplu olarak hackerlar, aslında kendilerinin ürettiği ama vektoralistler tarafından el konulmuş olan bilgiye ulaşmak amacıyla, yine vektoralistlerin dayattığı gayri meşru maaliyetlere karşı mücadele etmektedirler. Hackerlar bir sınıf olarak çıkarlarının, soyutlama üretiminin mülkiyetin esaretinden kurtulması için savaşmanın çok ötesinde, mülkiyetin kendisinin soyutlanması için savaşmak yoluyla ifade edileceğinin farkındadırlar."[27]

Son

Bu makaleyi Marx'ın kendi sözleriyle bitirmenin uygun olacağını düşünüyoruz: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu – bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır. Düşüncenin gerçek olup olmadığı konusundaki pratikten yalıtılmış olarak yapılan tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur. "[28]

Marx'ın, *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde okuduğumuz bu uyarısını ciddiye almak doğru olacaktır. Herhangi bir sözün, gerçekliği bizce de uygulamada test edilecektir. Marksizme, zaman ve kitaplarda donmuş bir öğreti olarak bakmamak gerekiyor. Bu bağlamda geleceğinin tükenmediğini ve yeni olanaklara gebe olduğunu düşünüyoruz. Bu olanakların bir kısmına yazımızda işaret etmeye çalıştık. Bunların gerçek hayattaki karşılıklarını göstermeyi denedik. Her durumda, doğru düşüncenin kendisini hayatın gerçekliği üzerinden sınaması gerekiyor.[29] O halde son söz şu olmalıdır: "Hayattan başka ne öğrenebiliriz?"

Marx'a bunu bize hatırlattığı için teşekkürler !

---

kullandığı vektoralist terimi "yeni hakim sınıf" için yazarın yarattığı özel bir kelimedir. Yöneten, hareket ettiren, taşıyan ve yeni tipte olan sınıfı simgelemektedir. Metinde olduğu gibi kullanmayı tercih ettim.

27 McKenzie Wark, A Hacker Manifesto [version 4.0], http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors0/warktext.html

28 Bu makale için çeviren: Aliş Sağıroğlu. Kullanılan metnin orijinali: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. in der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des. Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage." Karl Marx, Thesen über Feuerbach, http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm.-, These 2

29 The coincidence of the changing of circumstances and of human activity or self-changing can be conceived and rationally understood only as revolutionary practice.

Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin 'Yeniden Marx'
Toplum İmgeleminin Eleştirel Bir Savunusu

Mehmet Meder *
Güney Çeğin *

> Kökleri gibi kendisi de toplumdan ve tarihten koparılan [neoliberal] "teori", bugün, daha önce hiç olmadığı kadar, kendisini gerçek ve deneysel olarak doğrulanabilir kılmanın vasıtasıdır. Neoliberal söylem mevcut başka söylemlerden bir tanesidir yani yalnız değildir; doğrusu "güçlü bir söylemdir" - Erving Goffman'ın analizinde, bir tımarhanedeki psikiyatrik söylemin güçlü bir söylem olması gibi. Bu söylemin savaşılamayacak denli güçlü ve zorlu olmasının tek sebebi, varlığına katkıda bulunduğu bir dünyadaki tüm güç ilişkilerinin onun yanında saf tutmasıdır. Bunu bilhassa da ekonomik ilişkilere egemen olanların ekonomik seçimlerini yönlendirerek yapar. Böylelikle kendi sembolik gücünü bu güç ilişkilerine ilave eder. Siyasi eyleme tahvil edilen bu bilimsel program adına dev bir siyasi projeye başlanmıştır; her ne kadar negatif görüntüsünden dolayı statüsü bu sıfatla inkâr ediliyor da olsa. Bu proje, "teorinin" gerçekleştirilebileceği şartları yaratmayı ve teorinin bir işlevi icra etmesini amaçlamaktadır: Kolektif yapıların metodik / sistemli imhası programı.
>
> Pierre Bourdieu

Giriş

"*Toplum yoktur, yalnızca bireyler ve onların aileleri vardır*". 1979'da İngiltere'nin ilk kadın başbakanı olup, 10 seneden fazla iktidarda kalan Muhafazakar Parti lideri Margaret Thatcher tarafından 1987'de dile getirilen ve İngiltere'nin kapitalist-toplumsal formasyonlarında sermaye alanını yeniden düzenleme stratejilerinin *sloganı* haline gelen bu "neoliberal amentü", sadece ekonomi-politik düzlemde kapitalist birikimin maliyetinin burjuva sınıfına değil, topyekûn emekçilere ödetilmesine işaret etmekle kalmamıştır. Aynı zamanda bu *doxa*, 'tertibatlar' (*dispositif*) içerisinde somutlaşmış iktidar teknolojileri aracılığıyla mevcut sosyal ilişkileri aşındırarak, Pierre Bourdieu'nün yukarıdaki alıntıda vurguladığı gibi *kolektif yapıların imhası*na yol açmıştır. Bu süreçle birlikte sermaye, toplumsal alanı bütünüyle kendi bünyesinde soğurma fırsatı bulmuştur. Ne var ki, bu yok etme sürecinin ekonomi-politik boyutu mevcut problemin çokça işlenmiş bir boyutuna karşılık gelir. Biz ise yazımızda bu boyutu, *episteme* düzeyinde meşru kılan öteki boyutuyla gündeme getireceğiz. Yani sosyolojik soyutlamalara hissedilebilir bir antipati taşıyan, klasik sosyolojik mirasın artık yalnızca nostaljik bir paradigma olduğuna kanaat getiren (ama nedense kavramsal dünyasını örerken 'kurucu babalar'ın nosyonlarından bir türlü kurtulamayan), toplum kavramıyla işaret edilen birliktelik/kolektiflik halinin imkânsızlığından dem vuran bir akademik habitusu/yatkınlığı tenkit edeceğiz.[1]

* Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

1 Hele ki, yitirilmiş nesneyi (toplum) yeniden kazanmanın imkânsızlığına tahammül gönüllülüğü içerisindeki bu akademik karnavala, kendisini Marksist olarak konumlandıranların (örneğin Ernesto Laclau gibi) da katıldığı göz önüne alınırsa, sorun daha polemiksel bir nitelik kazanabilir.

Buradan hareketle, Bourdieu'nün şu önermesi makalemize ana çizgisini verecektir: *"Bir bilim dalının bilinçdışı, onun tarihidir"*. Burada 'bilinçdışı' kavramından kasıt, bilimsel üretimin gizlenmiş, unutulmuş ve bastırılmış toplumsal koşullarıdır. Zira, üretiminin toplumsal koşullarından uzaklaştırılmış olan bir bilimsel ürün, anlam değiştirerek 'ideolojik' etkilere açık hale gelir. Bu mantık çerçevesinde yapılan çalışmada temel amacımız, '*unutulmuş düşünce kipleri*'nin (buradaki haliyle toplum kavramının) yeniden üretiminin tarihsel-bağlamına yerleştirilmesidir. Bugün sosyal teorinin, vesayetinden kurtulduğuna inandığı bütün alanlara -felsefe, tarih ve politika- yeniden dönmesi gerekmektedir. Toplumsal dünyayı hâlâ bir bütün içerisinde tutmayı sağlayacak bağları vurgulayarak, oldukça güçlü konformist bir nihilizm anlatısına panzehir işlevi görebilecek bir *ethos* arayışındaki bir sosyal teoriye, bugün, dünden daha fazla ihtiyaç olduğu ortadadır. Öyle ki, iyi bir toplum kurma olanaklarının tüm yönleriyle netleştirilmesi gereken bir dünyada, sosyal teori önemini hala korumaktadır ve bizim de onunla canlı bir diyalog sürdürmemiz gerekmektedir. Bunun için de sosyal teorinin kurucu figürlerinin anlatılarını "yeniden" ve ciddiyetle okumamız gerekmektedir.

Bu bağlamda üç şeyi tartışmak niyetindeyiz: (1) Toplum (*society*) nosyonunun kavramsal çevresindeki dönüşümlerin, bugün "toplumsalın büsbütün tedavülden kalkması" sürecine evrilmesi; (2) Marx'ın klasik sosyal teoride 'toplum' nosyonunu nasıl stabilize ettiği; ve buradan hareketle (3) "toplum imgelemi"nin gerekliliğinin *sosyal teorinin yeniden oryantasyonu* açısından gerekçelendirilmesi.

1. Durum Tespiti: Nesnenin (Toplum İmgeleminin) Yitirilişi

Alain Touraine 1998 yılında kaleme aldığı bir yazısında, sosyal teorinin ilk biçimlenişinin tarihsel ve entelektüel bağlamını belirleyen toplum imgelemine dair (bugün neredeyse sosyal-bilimsel tartışma alanından kasten izole edildiğini düşündüğümüz) bir referans noktası saptar: *Toplumu tasavvur etmek, yalnızca tanımlayıcı ise anlamsızdır; ancak, eğer bir 'ne olması gerekir' ilkesini belirtiyorsa önem kazanır.*[2] Bir anlamda, 'toplum fikri', önemliliğini, toplumun en temelde *kendi normlarının ilkesi* olduğu, açıkça ortaya çıktığında kazanır. Öyleyse, sosyal teorinin geliştiği dönemi, politik felsefenin toplum imgeleminin hem çürütülmesi hem de yeniden inşası olarak okumak da mümkündür.

Çünkü 19. yüzyılda ekonomik faaliyetlerin özerkliğini artırmasıyla politik felsefeden ciddi bir kopuş yaşanmış, iktisadi rasyonelleşmenin artışına paralel olarak tüm içeriğinin altı kazıldığı toplum fikrinden *toplumsal alt-sistemler arası bir farklılaşma* temasına hızlı bir geçiş yaşanmıştır. İktisat, din, sanat, aile, sevgi ilişkileri birer alt-sistem olarak düşünülmüş; her birinin kendi iç mantığına sahip olduğu sayıltılanmıştır. Sözgelimi bugün Daniel Bell'in *'Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri'* tezi, bu temayı uç noktaya taşırken, Niklas Luhmann'ın *'otopoietik sistemler'* analizi[3],

2 Alain Touraine, "Sociology Without Society", *Current Sociology*, Vol. 46, No. 2, (1998), s. 119-143.

3 Alman sosyolog Niklas Luhmann'a göre modern toplum, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumdur. Ancak bu farklılaşma, klasik sosyolojideki 'işbölümü'nden farklı bir muhtevaya sahiptir. Bu farklılaşmış toplumda, sadece bağımsız emek sahalarının bölüşümünden bahsedilemez. Aynı zamanda herhangi bir toplumsal fonksiyon ve "otopoietik sistemler" mantığı içersinde de bir farklılaşma söz konusudur. Yani bir sistem olarak modern toplum, özerk, kendine yeterli ve kendini yeniden üretebilen sistemlerden teşekküllü olup 'tek işlevli sistemler prensibine' göre işlemektedir: Toplum, bir ekonomik sisteme göre

meseleyi daha teorik bir düzlemde işlemiştir.[4] Spencer'dan Parsons ve Luhmann'a dek sanayi toplumunun düzeni, 'alt-sistemlerin işlevsel farklılaşması' tarzında algılanmıştır. Böylece, iyice ayrışmış olan bütün (toplum), yani bu kısmî alt-sistemler, kendine özgü 'nesnel yasalar'ını, Luhmann'ın deyişiyle 'ikili kod'larını geliştirmiş olurlar.

Buradaki ortak varsayım şudur: Modern toplum, kendini, özellikle kendi içinde temellendirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda kendi temellerini kendisi inşa eden bir toplum tarzı oluşmuştur denilebilir. Bu olgu, dönemin toplumunu anlamaya çalışan öz-düşünüm-nosyonlarının gittikçe artmasıyla kendini dışa vurmuştur. Ulrich Beck'in şeması bu noktada aydınlatıcıdır:

- Karl Marx: Öz-değerlendirme
- Alain Touraine: Öz-üretim
- Niklas Luhmann: Öz-göndergelilik (kendine-atıflılık)
- Wolfgang Zapf: Öz-yönetim kapasiteleri gibi.[5]

Öte yandan, 'toplum' (society) kavramının, 'toplumsal bütünlükler' şeklinde kolayca '*tanımlanabilir araştırma birimleri*' oldukları varsayımı, sosyal bilimlerdeki birkaç sakıncalı varsayımdan etkilenmiştir: Birincisi, 'toplum sistemleri'ni biyolojik sistemlerle ilişki içinde algılama eğilimidir; toplum burada 'organik analojiler' kullanılmak suretiyle tasvir edilmiştir (Durkheim ve Spencer'da olduğu gibi). Bu eğilim, işleyişi mekanist metaforlarca tasvir edilen bir 'toplumsal gövde' imajına yol açmıştır. İkincisi, Giddens'ın, sosyal bilimlerde 'içsel' ya da 'açılım' modelleri olarak tanımladığı modellerin yaygınlığıdır; bu tip modeller, herhangi bir toplumun istikrarlılığını ve dönüşümünü belirleyen yapısal özelliklerin, bu topluma içsel olduğu varsayımından hareket ederler. Üçüncüsü, gerçekte sadece ulus-devlet yapıları olarak modern toplumlara özgü olan nitelikleri, toplumsal bütünlüklerin bütün formlarına genelleştirme eğilimidir; bu durumda da toplum kavramı ulus-devletlerle sınırı çizilen bir anlama tekabül etmekte olup kısır bir nominalizme teslim edilmektedir.[6]

Bu teslimiyet sonucunda, üst-belirleyici bir etki olarak toplumun (*society*) katılaşması, toplumsal (*the social*) olanın dinamizmini gizlemekte ve böylelikle öncel ontolojik konumu itibariyle sabitlenen toplumun (*society*) tüm sosyal varlıklar üzerindeki tahakkümü, toplumun bir gerçeklik olarak *sui generis* (nevi şahsına münhasır)

bölünmüştür, bir yargı sistemi, bir eğitim sistemi, bir bilimsel sistem, bir aile sistemi ve bir sanatsal sisteme. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Luhmann, Niklas (1987); *"The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction"*, Alexander, Jeffrey vd. (ed), **The Micro-Macro Link**.Berkeley: University of California Press.

4 Touraine, *a.g.y.*, s. 123.

5 Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İst., İletişim Yay., 1999, s. 74-75.

6 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim Sanat Yay., 1999, s. 220-221. ayrıca Giddens *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde de, toplum terimi üzerinde dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Bunun iki nedeni vardır. Sosyolojiyi kabaca 'toplumların' incelenmesi olarak gören yazarların odak noktası aslında modernlikle ilişkilendirilmiş toplumlardır. Bu tarz toplumların kavramsallaştırılmasında kendi iç bütünlüğü olan sistemler göz önüne alınır. Bu şekilde bir değerlendirmede sözü edilen toplumlar açıkça ulus-devletlerdir. Sosyolog toplum terimi yerine 'ulus' ya da 'ülke' terimini arada bir kullansa da, ulus-devletin karakteri teorik açıdan nadiren ele alınır. Diğer nedense, sosyolojinin toplum kavramsallaştırmalarının düzen-sorunu ekseninde ele alınmasının getireceği sakıncalarla ilgilidir, bkz. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İst., Ayrıntı Yay.,1994, s. 19-20.

ürettiği her şeye yansımaktadır. Buradan hareketle, uzun yıllar herhangi bir meşruiyete gereksinim duymaksızın sosyolojik imgeleme egemen olan Durkheimcı paradigmaya (sosyoloji = toplumu inceleyen bilim dalı) bağlı toplum kavramsallaştırmaları, ayrıca sosyolojinin toplumsal teknolojiye indirgenmesine de sebebiyet vermiştir. Sonuçta, toplumun (*society*) dolaysız ve mutlak bir nesne olarak ele alınışı, sosyolojiyi diğer olası teorik nesnelere karşı olan ilgisini azaltmıştır.[7]

Halbuki, toplumun veya toplumsalın kipliğine dair açıklamalar, ağırlıklı biçimde, bireyle ilintili olarak iki hat üzerinden gelişir. Bir taraftan, bireyciliğin değişik türevleri, toplumsalı, bireylerce üretilmiş bir şey olarak tasavvur eder; diğer taraftan, bütüncül yaklaşımlar toplumsalın *sui generis* ve indirgenemez bir kendilik olduğu varsayımı üzerinde dururlar. Dolayısıyla, epistemolojik ve ontolojik iddialar, biri ötekini pekiştirecek biçimde birbirine dolanmıştır ve bu ayrım önde gelen düşünürlerin yerlerini belirlemeye yarayan uygun bir koordinatlar sistemi vermektedir. Başka bir deyişle toplumsal (*the social*) çeşitli biçimlerde tarif edilebilir ki, toplumsalın ne olduğu gerçeğinin değişik zaman ve çevrelerde farklı tanımlandığı görülür. Ve pek çok teorisyen ve eleştirmen toplumsal kavramı ve onun içerimlerinin, hem ***saldırgan*** hem de ***savunucu*** olduğu noktasında buluşacaklardır. Bu yüzden sosyal teori alanında toplumsal kavramından üretilen, fakat herhangi bir rasyonel tartışmada işaret edilenin ne olduğunun *'biricik genel kabul gören bir örneklemi'* mevcut değildir. Bu da tek bir sosyoloji geleneğinin olanaksızlığına işaret etmektedir.[8]

Şüphe yok ki, klasik sosyal teori ya da sosyolojik öztanım (self-definition) *toplumsalın bilinci* sıfatıyla kendisini konumlandırır. Çünkü sosyologlar her şeyden önce toplumsal gerçeklikle, teoriyle ve bu ikisi arasındaki karşılıklılıkla uğraşır. Toplumsal gerçekliğin, temsili olarak kavranması amacındaki sosyoloji açısından, toplumsal, bir totalite halinde oluşturulur. Totaliteye ilişkin tutarlı bir açıklama modeli kurma yönündeki bu talep, bilgi öznesinin özdeşlik arzusu olarak da kavranabilir. Dolayısıyla, sosyal teori doğa-kültür karşıtlığı aracılığıyla, analiz merceğine 'toplumsal'ı oturtur. Toplumsal, bu bağlamda ele alındığında en yalın tanımıyla doğa-olmayan'dır. Çünkü, sosyologlar, fiziki dünyadan ayrı bir alanın varlığı varsayımından hareketle, doğayı olumsuzlayarak toplumsalın mevcudiyetini kabul ederler. Bu karşıtlık, onlara epistemolojik bir kesinlik sunar. Böylece 'sosyal' ilişkilerden teşekküllü bir toplum fikrinin ön plana çıktığı klasik sosyal teoride 'doğa', 'toplumsal'ın sınırını oluşturur. Söz gelimi Auguste Comte, sosyal teoriyi 'toplumsal fizik' olarak tanımlayabildiyse, Durkheim, toplumsal olguların yalnızca toplumsal olgularla izah edilebileceğini ileri sürdüyse, dayanakları bu varsayımlardı. İşte bu bağlamda, sosyal teori, varlığını ancak toplumun yasalarını bulup kendi kavramlarını yaratmasına borçlu olabilirdi.[9]

Epistemolojik haklılaştırımını, toplumun somutlaştırdığı toplumsalın doğru bilgisine varma iddiasıyla elde eden sosyal teori, modern topluma dair bir bilgi ya da başka bir ifadeyle 'toplumsalın aynası' olduğunu iddia eder. Bu, analiz nesnesi (toplumsal) ile sosyal bilimci arasındaki ilişkinin bir dışsallık ilişkisi olarak kabul edilmesinin bir sonucudur. Öyle ki, toplum da bilim adamının bakış açısından özerk bir varlık olarak algılandığından, sosyal bilimcinin rolü 'toplumun aynası' olmaktır.

7 Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İst: İletişim Yay., 1997, s. 27-28.

8 N. Albertsen, B. Diken, "What Is The Social?", (**http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf**.), 1990.

9 Bülent Diken, "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları, 1993, s. 77.

'Ayna' kavramı bu noktada, *karşılıklılık* olarak bilgi anlayışına bir gönderme yapar. Şu halde sosyal teori, toplumsalın dinamiğini (ve tarihin hareketini) sorgularken kendisini de sorgulamış olur. Yani toplumsalı nesne edinen sosyal teori kendisini de nesne edinir: Ayna.[10]

Sonuç itibariyle buraya kadar söylediklerimizden, sosyal teorinin 'yeni' araştırma nesnesinin anlamsal sınırlarını belirleyecek iki temel hipotez çıkarabiliriz: (1) Yapılaşmış bir bütün olarak 'the social'/ toplumsal bir iç tutarlılık ve dinamiğe sahiptir, (2) Söz konusu bütün, insanların bilinçli olarak amaçladıklarından özerk bir şey olarak görülür ve bundan dolayı katılan toplumsal eyleyiciler karşısında belli oranda geçirimsizdir.[11]

2. Marx: "Bir Çelişkiler Yumağı Olarak Toplum"

Günümüzde sosyolojinin genel kabul görmüş ana karakteristikler taşıdığı ve buna bağlı olarak da sosyologların bir bütünlük, tutarlılık ve bütüncül bir gelenek sahibi oldukları yönündeki özün bir "mit" olduğu pek çok sosyal bilimci tarafından kabul gören bir argümandır.[12] Frankfurt ekolü, etno-metodoloji, yapisal-işlevselcilik, etkileşimcilik, Marksizm ve çeşitli versiyonları, pozitivizm ve neo-pozitivizm, yapısalcılık, Webercilik vb. gibi birbirinden oldukça farklı içerikteki teoriler, 'toplum' (society) kavramını muhtelif biçimlerde tanımladıkları için, sosyal teorinin kendini "bir" söylem etrafında inşa edebilmesi mümkün olamamıştır. Bu da bir anlamda, sosyal teorinin temel inceleme nesnesi olan toplumun doğasına ilişkin temel bir tartışma konusu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak öte yandan, bu tartışma ne yazık ki merkezi bir tartışma odağı yaratamamış ve hâlâ tuhaf bir şekilde sosyoloji, merkezi kavramı olan topluma görece az dikkat göstermiştir.[13]

Sosyolojinin kurumsallaşmasıyla eşzamanlı olarak üretilen 'çağdaş sosyal teoriler' en temelde, toplumsal gücün üç merkezi motifiyle ilgilenmiştir: Bunlar sırasıyla kapitalist damgasını taşıyan yeni tipte iktisadi ilişkiler; özel iktidar tarzlarının meşrulaştırılmasını ve buna bağlı olanların dünyasındaki yerlerinin tanımlanmasını sağlayan ideolojik çerçeveler ve muhtelif siyasi iktidar örüntüleridir. Dolayısıyla sosyal teorilerin başat aktörlerinin tamamı -özellikle Marx, Durkheim ve Weber- farklı içeriklerde de olsa, modern dünyanın şekillenmesinde ana yönelimlerin matrislerini belirleyen bu üç toplumsal güç tarzı üzerinde derinlemesine durmuşlardır. Burada göz ardı edilmemesi gereken en önemli nokta, bu çerçevede ele alınacak olan sosyal teorilerin, tarihsel olarak yeni bir olgu olduğudur.[14] Bu bağlamda üç toplumsal güç tarzının aralarındaki ilişkileri anlamlandırıp kavramsallaştırmaya çalışacak herhangi bir çalışma açısından sosyal teori, 'yeni' olanı, yani modernliğin parametrelerini de ortaya çıkarma arzusunun bir ifadesi olarak okumalıdır.

10 Ann Game, *Toplumsalın Sökümü*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., 1998, s. 41-45.

11 Kanakis Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, İst: Ayrıntı Yay., 2000, s. 42-43.

12 Ayrıntılı bilgi için bkz.; Urry John, "Sociology as a Parasite. Some Vices and Virtues". *In Consuming Places*, London: Routledge.5, 1995.

13 Albertsen&Diken, *a.g.y.*, s.1.

14 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İst: İletişim Yay., 2004, s. 13.

Klasik sosyal teori, 'toplumsal'ın ne'liğine ilişkin bir çözümlemeye giriştiğinde temel olarak üç düşünce imgesinden hareket eder: birlik, arılık, düzen.[15] Böylece teorinin saf ikliminde "toplumsal"ın nasıl ve neden stabil bir sistem ve tutarlılığı koruması gerektiğini aydınlatan majör-kuramlarla karşılaşırız: Marx, Durkheim ve Weber'in bütünlüklü çözümlemeleri gibi. Bu doğrultuda kutsal üçlünün ana yönelimi düzen nosyonu etrafında birleşir. Bundan dolayı da sosyoloji, modernleşme sürecine nasıl katkı sağlayabilir sorunsalı bağlamında disiplinize olur. Çünkü bireyler yalıtılmış, özerk monadlar olarak varolabildiklerinden, toplum içinde birlikte varoluşlarının nasıl ve niçin mümkün olduğu sorusu gündemi belirler.[16]

Steven Seidman'ın ifadesiyle[17] sosyal teoriler geniş bir toplumsal anlatı/narrative biçimini alırlar. Tipik olarak modern toplumsal tartışmalar ve kamusal sorunlarla yakından ilişkili olan bu anlatılar, yalnızca bir olayı ya da toplumsal oluşumu açıklığa kavuşturmayı değil, aynı zamanda onun sonucunu şekillendirmeyi de amaçlarlar. Dolayısıyla sosyal teori en temelde tarihi biçimlendirme arzusunu somutlaştırır. Çalışmamızın bu bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız sosyal teorinin klasik üçlüsü (Marx-Durkheim-Weber) bu arzudan hareketle önemli yapıtlar ortaya koydular:

> Marx Komünist Manifesto'yu ve politik ekonominin eleştirisiyle ilgili elyazılarını, değişmeyi etkileme amacıyla bir pratik müdahale olarak günün sosyal çatışmalarına tepkiyle yazdı-yani, ücretli emeğin, proleteryaya (yani kapitalizme muhalif işçi sınıfının varoluşunun bilincine sahip üyelerine) dönüşümüne katkıda bulunmak amacıyla. Weber Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu'nu kısmen, iktidarı ele geçirmek isteyen bir politize olmuş Alman orta sınıfının inşasını teşvik etmek için yazdı. Durkheim Toplumda İşbölümü'nü, sağdan ve soldan gelen saldırılara karşı Üçüncü Cumhuriyet'i meşrulaştırarak şekillendirmek için yazdı.[18]

Sonuçta klasik sosyal teorisyenler, tüm zaman ve mekanlar için *'kuşatıcı bir kubbe işlevi'* görecek bir bütünleştirici kavramsal çerçeve ve strateji oluşturmaya çalıştılar. Bu arzunun temelinde de 'bütünlük arayışı' vardır. Bütünlük, her şeyden önce toplumsal/the social kavramıyla yakından bağlantılıdır. Değişik vesilelerle dile getirildiği üzere toplum/society kavramının geleneksel anlamda ulus-devletin açıkça belirlenmiş sınırlarına verdiği referans önemlidir ve klasik sosyal teorinin temeli sıklıkla bu bütünlüğün birleştirilmesinin ne olduğu üzerinedir. Kuşkusuz bütünlüğün doğasının değişken karakterizasyonu mevcuttur: Marx'a göre kapitalist toplumun bütünlüğünü belirleyen sermaye kavramıyla bağlantılı olarak ekonomi alanıdır; öyle ki devrim toplumun bu merkezini değiştirmeyi amaç edinmelidir. Durkheim'a göre toplumsalın bütünlüğü 'toplumsal gövde'yi bir 'bütünlük' olarak bir arada tutan ve paylaşılan normlar ve değerlerle korunur. Weber'e göre ise bütünleştirici öge rasyonalitedir; 'demir kafes' olma yolunda tam olarak rasyonelleştirilmiş toplum bütünlüğünü bu faktöre borçludur.[19] Bu noktada şu hususa dikkat çekmek önemlidir: kavramlar 'farklılık'a (sınıf, cinsiyet, etnisite) işaret etse de sıklıkla bütünlüğün temeli olarak işlev görürler. Ann-Game'in ifadesiyle *"çatışmacı nosyonlar bütünlükçü bir*

15 Bülent Diken, "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, sayı: 73, 1997, s. 75-78.

16 Leledakis, *a.g.y.*, s. 39.

17 Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay., 2002, s. 80.

18 *A.g.y. s.80*

19 Albertsen&Diken, *a.g.y.*, s. 3.

mahiyettedirler...birincisi, çatışma, sınıf ve/veya cinsiyet bütüne işaret eder; veya kapitalizmin çelişkileri toplumsal yapının bütünlüğünün temelidir. Ve ikinci olarak çatışma farklılığı nötrleştirme görevi görür".[20]

Bütünleştirilmeye ek olarak 'the social' *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir olgu gibi, çoğu kez homojen (veya saf) bir şeymiş gibi algılandı. Durkheim'ın formüle ettiği gibi, bir sosyal gerçekliğin belirleyici sebebi sosyal gerçeklikler arasında görülmelidir. Bu yargı, aynı zamanda "social"dan başka bir şey olmayan ve onlara özgü bir teori yoluyla tesbit ve analiz edilebilecek bazı ayrım ve öz-göndergesel sosyal olguların, sosyal realitelerin varlığını ifade eder.

Dahası klasik sosyal teori "the social"ın nasıl ve niçin stabil bir düzen ve tutarlılığı (paylaşılan değerler, normlar, baskı vs.) koruduğunu aydınlatan sosyal değişim yasalarını tespit eder. Durkheim açısından, modern toplumda emeğin dağılımıyla karakterize edilen düzen, organik dayanışmayla yaratılır, ki bu durumu Durkheim, bir modernlik meselesi olarak algılamıştı. Marx'a göre kriz-üretici kapitalist toplum kendi içinde kriz diyalektiği barındırsa da kapitalist ekonomi bazı sosyal entegrasyon mekanizmalarına sahiptir ve gerçek şudur ki kapitalist ekonominin rekabetçi kaos ortamından çıkabilecek düzen, ekonominin (ve böylece toplumun) mantıksal boyutu gibi işlev gören kendi kendine değer biçme sürecinde bir kıymet ifadesi olarak sermaye kavramıyla açıklanabilir. Weber'e göre "demir kafes" kuşkusuz trajik olmasına rağmen düzen kavramını ifade eder. Önemli bir şekilde erken sosyal teoride düzen sorunsalı, modernliğin ortaya çıkışı bağlamında, kesinlik talebine ulaşma arzularıyla ikiye katlanmıştı. Başka bir deyişle klasik sosyal teorinin düzen sorunuyla meşgul olması modern bir disiplin anlamında 19. asra kadar geri gider: böylece klasik sosyal teorinin probleme katılımı modern ilerlemenin iyi (özgürleşim) veya kötülüğü (yabancılaşma), iyi toplum nedir ve sosyoloji modernleşme sürecine nasıl katkı sağlayabilir gibi meseleler bağlamındaydı".[21]

Sonuç olarak sosyal teori, modern bir söylem olduğu gibi aynı zamanda kendi içinde moderniteyi meşrulaştıran ve yapılanma sürecine katkı sağlayan bir söylemdir. İşte tam da bu noktada, bu genel teori yaratma projelerinin en rafine olanlarından birine, Marx'ın sağlam politik rezonansla kendisini diğer toplum kuramcılarından ayıran toplum kavramlaştırmasına geçelim.

Marx sosyal teori alanında, iki açıdan vazgeçilmez referans noktası sayılmaktadır: Bunlardan ilki, bu kuramın oluşumunun başlangıç sürecinde bir mihenk taşı ya da başka bir deyişle Michel Foucault'nun tüm bir *"söylemsellik alanı"* dediği şeyin kurucusu ve dolayısıyla da bugün karşılaştığımız yol ayrımlarını işaretleyen bir mihenk taşı.[22] Her ne kadar sosyal bilimlerdeki yeni yaklaşımlar Marx'tan bugüne dek durmadan dönüşmeye uğramış, sosyalist bloğun çöküşüyle, önceleri kuramsal bağlamda sosyoloji ile ilişkisi çekişmeli ve huzursuz olan Marksizm gözden düşmüş olsa da, bu durum, Marx'ı daha karmaşık bir konuma getirmiştir. Marx'tan sonra gelen sosyologların büyük kısmının, toplumu analiz ettikleri her durumda, Marksizmle olan ilişkileri ihtilaflı olmuş ve bu sosyologlar Marx'ın kullandığı kavramları düşünmek zorunda kalmışlardır. Sözgelimi, konuya ilişkin literatürde rastladığımız burjuva sosyolojisi ile Marksizm arasında

20 Ann Game, *a.g.y.*, s. 14.

21 Albertsen&Diken, *a.g.y.*, s.4.

22 Leledakis, *a.g.y.*, s. 19.

yapılan keskin ayrım, birçoklarınca Weber ile Marx arasındaki kapitalizm analizine dair temel bir farka karşılık gelmektedir; ancak aslında bu bir politik ayrışmanın belirtisi olarak görülmelidir.

Eserlerini daima bir *konjonktür* içinde kaleme alan Marx, kurduğu şema ile toplumsal yaşamın hiçbir yönünü dışarıda bırakmayan bir sosyal teori inşa etmeye çalışmıştır. Akademik çalışma alanlarının dar sınırlarında kalmayarak siyaset, ekonomi, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji olarak bilinen disiplinlere başvurmuş ve gerisinde birçok çalışma alanı bırakan bir perspektif kurmuştur. Bu perspektif, bir toplumun (1) bütün olarak yapısını; (2) o toplumun tarihini yürüten çarkları; (3) en ince psikolojik detaylarıyla toplumsal aktörlerin oynadıkları rolü kapsar.[23]

Her şeyden önce, çağının felsefesinden, tarih araştırmalarından ve sosyal bilimlerinden alınmış düşüncelerin ciddi bir sentezi olan bu kuramın oluşumu, "1844 Elyazmaları"na kadar götürülebilir ve O'nun toplum tahayyülünün (emek, özel mülkiyet, üretim tarzı, toplum şekilleri ve gelişme safhaları, sınıflar ve sınıf çatışması gibi merkezî terimlerin dağınık da olsa, bir serimleme içinde ya direkt anlatıldığı ya da hiç değilse ima ettiği) kaba çizgileri ortaya çıkarılabilir. Bu, Marx'ın düşüncesinin, felsefî düşünceleri, kendisinin *"tamamıyla deneyci bir analizin meyvası"* olarak tanımladığı bir sosyal teorinin kavramlarına dönüştürmek ve yeniden inşa etmek suretiyle gösterdiği bir gelişimdir.[24]

Marx, "Hegel'in Felsefesine Giriş" adlı yapıtında, Hegel'i, siyasal kurumları 'mutlak idea'nın ortaya çıkışları gibi görerek, özne ile yüklemin yerini değiştirmekle suçlar. Her ne kadar Marx, Hegel'in siyasal toplum ile sivil toplumun birbirinden ayrılmasını bir çelişki olarak saptamasının, O'nun derinliğini gösterdiğini kabul etse de, Marx'a göre devlet, sivil toplumun çatışmalarını uzlaştırmaz. Çünkü modern devlet, Feuerbach'ın din eleştirisindeki tanrıya benzese de, ancak rekabet ve istikrarsızlıkla dolu, yoksullaştırılmış bir sivil toplum şeklinde varlık kazanabilen, toplumsal yaşamın yabancılaşmış bir izdüşümüdür. Bu sebepten dolayı Marx, Feuerbach'ın evirmesini (inversion), yani gerçek öznenin, dinsel yabancılaşmadan kurtularak kendi gerçek yerine geçmesini, çağının en radikal siyasal talebi ile özdeşleştirmiştir: Toplumsal devrim.[25]

Bir yandan kolektif olanın bireysel olana üstünlüğünü, bir yandan da insanlığın bu gerçeğin giderek daha çok bilincine vardığını vurgulamak için, insan doğasını betimlerken, Feuerbach'ın kullandığı 'türsel varlık' (*Gaddungswesen*) kavramını, farklı bir içerikle ödünç alan Marx, "1844 Elyazmaları"nda ücretli formu altındaki insan emeğinin yabancılaşmasının olgusal bir çözümlemesine girişir:

> Burada (1844 Elyazmaları'nda) insanı 'bizzat kendine yabancılaştıran' özel mülkiyeti ortadan kaldırmış, 'cemaatçi özü'yle barışması olarak düşünen, doğacı ve hümanist bir komünizm kavramına varmak için, Rousseau'nun, Feuerbach, Proudhon ve Hegel'den gelen etkilerle, Marx'ın (Adam Smith, J.B. Say, Ricardo, Sismondi gibi) ekonomistleri ilk okuması sıkı sıkıya bir aradadır, insanın kendi çalışmasıyla ve doğayla dolayısıyla da. [26]

23 Charles W. Mills, *Marksistler*, çev. T. Hasan, İst: Ağaoğlu Yay.,1966, s. 44.

24 Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İst: Ayraç Yay., 1997, s. 130-132.

25 Callinicos, *a.g.y.*, s. 129-130.

26 Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İst: Birikim Yay., 2000, s. 25.

Bu metinde emeğin, insanların gereksinimlerini karşılamak için gereken kullanım değerlerini üretirken yerine getirdikleri, iş birliğine dayalı pratikler olarak tanımlanmasıyla, insanın tarihsel/toplumsal anlayışı topyekûn başka bir yöne evrilmiştir. Marx'ın, tarihteki emeğin rolü üzerindeki maddeci görüşüne göre; emek, metaların üretilmesi aracılığıyla bir insan dünyası yaratır. Zira bir üretim, insanın kendini insan olarak yaratmasının ve hayvandan ayırt edilmesinin aracıdır. Böylece insan hem kendini hem de dünyayı değiştirir. Emek süreci yoluyla, insan, kendi insanî güçlerini geliştirir ve bu gizil bir toplumsal süreçtir.[27] Bu olgu, Marx tarafından **"1844 Elyazmaları"**nda oldukça net açıklanır:

> O takdirde emeğin yabancılaşmasını oluşturan şey nedir? İlkin, emeğin işçiye *dışsal* olması olgusu, yani emeğin onun özsel doğasına ait olmaması; bu nedenle çalışmasında kendisini doğrulamaz tersine yadsır, hoşnutluk değil mutsuzluk hisseder, fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştirmez, tersine vücudunu küçük düşürür ve aklını mahveder. İşçi bu nedenle kendisini yalnızca işinin dışındayken hisseder ve işinin başındayken kendisini kendi dışında hisseder. Çalışmadığında evdeymiş gibi hisseder ve çalıştığında evde değilmiş gibi. Emeği bu nedenle istemli değildir, mecburidir; *zorunlu emektir*. Sırf kendine dışsal ihtiyaçları tatmin etme *aracıdır*. Emeğin yabancı karakteri, hiçbir fiziksel ya da diğer türden zorlama olmadığında, çalışmaktan vebadan kaçılır gibi kaçılması olgusuyla açıkça ortaya çıkar. Dışsal emek, insanın kendisine yabancılaştığı emek, bir özveri, bir küçük düşme emeğidir. Son olarak emeğin işçiler açısından dışsal karakteri, bu emeğin, onun kendisinin değil, bir başkasının olması olgusunda, emeğin ona ait olmamasında, çalışırken onun kendisine değil, bir başkasına ait olmasında ortaya çıkar. Dinde insan imgeleminin, insan beyninin ve insan yüreğinin öz etkinliği, nasıl birey üzerinde ondan bağımsız olarak, yani tanrısal ya da şeytani yabancı bir faaliyet olarak etkili olursa, işçinin faaliyeti de tıpkı öyle, kendi öz etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi kişiliğinin kaybolmasıdır.[28]

Yabancılaşmış olan şey, ne Hegel'inki gibi 'idea'dır ne de Feuerbach'ınki gibi 'insan'dır. Marx'a göre yabancılaşan şey, 'toplumsal emek' olup, modern burjuva toplumu da yabancılaşmanın doruk noktasıdır. Çünkü yabancılaşma, işçi sınıfının emekleri üzerindeki denetimlerini yitirip, sermayedarlara boyun eğmelerine dayanır. Bu noktada, salt entelektüel aydınlanma ile giderilemeyecek olan yabancılaşmaya son vermek için, toplumsal devrim gerekir. Dolayısıyla devrimler, toplumsal ilişkilere somut kavranabilirlik kazandırması aracılığıyla, üretim güçlerinin büyümesine dayanarak ve mevcut düzenleri geride bırakarak, toplumsal bütünselliği merkezî tartışma konusu haline getirir.[29] Zira devrim, Merleau-Ponty'nin yalın önermesiyle *"tarihsel bir bütünün yaratılması"*dır.[30]

Bundan sonra Marx'ın, ciddi kavramsal operasyonlarla, Hegel ve Feuerbach'ı eleştirmesi, sıkı bir polemiğe giriştiği sol Hegelcilerden kopuşu mutlak kılar ve bu kopuş "Alman İdeolojisi" adlı yapıtında doruk noktasına varır. Bu eserden itibaren Marx'ta, toplumların dinamiği ve yapısı üzerine derinlikli bir kuramın inşası söz

27 John Urry&Russel Keat, *Bir Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İst: İmge Yay., 2001, s. 159-160.

28 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay., 1993, s. 143-144.

29 Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İst: Sorun Yay., 1996, s. 51.

30 A. Decoufle, *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İst: İletişim Yay., 1991, s. 15.

konusu olmuştur. Gerçekten de bu kuram, toplumların niçin ilk olarak yaşamlarını sürdürmeye; varoluşlarını, toplumsal ilişkileri, örgütlenme ve bu amaçlara uygun 'bilinç biçimleri'ni olanaklı hale getiren araçları üreterek ve yeniden üreterek devam ettirmeye çabaladığının farkına varmayı başarır (Busino; 2000:153).[31]

İş bölümünü, tarihsel gelişimin motoru olarak gören Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği" adlı yapıtını takip eden "Alman İdeolojisi"nde Marx, tarih anlayışının merkezî kavramı olarak, üretim tarzı konusunda yoğunlaşır. Toplum, bir dizi temel iktisadî tarza karşılık gelir. Bundan dolayı Marx, sırasıyla; köleci dönem, asya tipi, feodal ve kapitalist üretim tarzlarına değinmiştir. Bu üretim tarzlarının her biri, kendi 'hareket yasaları' ile farklı bir sosyo-ekonomik düzen oluştururlar.[32] Bu bağlamda Marx, üretimi, doğanın aynası olarak değil, *'toplumsal bir kategori'* olarak kavramlaştırır. Ancak, üretim burada toplumsalın temel saptayıcısı olarak ele alınmıştır:

> Üretim herhangi bir toplumsal formasyonun varoluşu ve sürmesi için zorunlu olduğundan, 'üretimin örgütlenmesi'-üretim ilişkileri, üretim tarzı ekonomide zorunludur ve dolayısıyla belirleyicidir. Gelgelelim burada mantıksal bir boşluk var: Üretim işlevinin zorunluluğu, eşyanın tabiatı gereği, üretim tarzının toplumsal kertenin bir belirleyeni olacağı anlamına gelmez. Özellikle, Marx için üretim doğal değil, toplumsal bir kerte olduğundan, üretimin zorunluluğu ancak olası her momentte muhtemel olana bir engel, doğal bir verililik, bir sınır koyar. Ama bu zorunluluk, toplum içinde üretimin olası bir belirleyici rolüne ilişkin hiçbir şey anlatmaz. Ve bu varsayım, örtük bir biçimde olsa da, Marx ve Engels tarafından yapılmıştır: Bu, insanın asıl olarak Homo faber ve emeğin de altta yatan insan özü olduğu varsayımıdır.[33]

Üretici güçlerin bu yeni tarz değerlendirilmesi, Marx'ın toplumsal eyleyicileri 'yaratıcı toplumsal üreticiler' olarak görmesini yansıtır. Buradan hareketle, insanlık ile fizikî çevre arasındaki etkileşimi *'dinamik bir ilişki ağı'* etrafında düşünen Marx, emek sürecini, toplumsal üretimin yalnızca bir özelliği olarak ele alır. Öte yandan üretim ilişkilerini de çözümlemek gerekir. Dolayısıyla bu çözümleme, en temelde, toplumsal ilişkilerin üretici güçler üzerindeki etkili denetimini ele almak zorundadır. Emek gücü ile üretim araçları arasındaki bağlantının yapısı, onları kontrol edenlere bağlıdır. Sınıflar ve aralarındaki mücadeleler, üretici güçleri bir azınlık denetlediği zaman ortaya çıkar. Azınlık denetimi ile sınıf çatışması arasındaki ilişkiyi ise sömürü sağlar. Marx'ın terminolojisinde sömürü, artı emeğin, üretici güçleri denetleyen azınlık tarafından kendi üzerlerine geçirilmesini içerir. Böylece toplum, sömürülenler ile sömürenler arasında ikiye bölünür. Ste Croix'nın özlü ifadesi ile; sömürünün toplumsal yapıya yansıma formuna sınıf denir. Emek sömürüsü bu biçimde doğup, bütünün ilkesi içinde kendini gerçekleştirerek, Lukacs'ın "sınıf bilincinin nesnel olabilirlik koşulu" adını verdiği şey içinde kendini aşma, yani işçi sınıfının genel sömürüye son vererek, kendini ortaya koyma imkanına kapıyı açar. Burada bir felsefe tarihi, bir kapitalizm çözümlemesi ve bir politik/toplumsal ideal, muazzam bir alaşıma kavuşmuştur. Böylece işçi sınıfı, kendisine biçilen bu yeni tarihsel konum ile *"insanın tarihsel varoluşunun gerçek özüne dokunmaya muktedir ayrıcalıklı bir fail olmuştur"*.[34]

31 G. Busino, "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", *Marx ve Beşeri Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ankara: Ütopya Yay., 2000, s. 153.

32 Callinicos, *a.g.y.*, s. 134.

33 Leledakis, *a.g.y*, s. 28.

34 *A.g.y.*, s. 31.

Marx, üretim tarzları kuramını oluşturan karmaşık ayrım dizisini, kapitalizmin çözümlenmesine adanmış Kapital'de en gelişkin noktasına getirir. Marx'ın kapitalizm kuramının, sadece bir kapitalist iktisadî düzenin çözümlemesi olmadığını anlamak önemlidir. Bu, aynı zamanda Marx'ın iddia ettiği gibi, kapitalizmin içsel dinamiklerinin zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne yol açacağının; bunun da sınıfsız ve devletsiz komünist toplumun kurulmasıyla sonuçlanacağının kanıtlanması girişimidir. Bu bağlamda sermaye analizi, Marksist bakışın olmazsa olmaz bir bileşenidir. Marx'ın çözümlemesi, "metaların doğası"nın bir çözümlemesiyle başlar. Çözümleme, çıkış noktasını, bütün üyelerinin, işçi çalıştırmayan zanaatkârlar, küçük çiftçiler vb; küçük ve bağımsız meta üreticilerden oluştuğu bir toplumdan alır. Bu toplum, *"basit meta üretimi"* olarak bilinen bir toplumdur. Bu tarz bir toplum, gerçekte özgül bir varlık olarak hiç var olmamıştır. Daha doğrusu, feodalizmi andıran öteki toplumların içinde ya da kıyısında, eksik bir biçimde var olmuştur. Marx bu argümanı, metaların doğasını ve 'devinim yasaları' adını verdiği metaların üretimini ve değişimini açıklamakta kullanır:

> [meta] ile başlarsak, Kapital'in kuruluşunun --unutmayalım ki, "kapitalist toplumun muazzam bir metalar yığını" olarak belirdiğini yazarak başlar...-- kapitalizmin evrimi ile çakıştığını tam da bu noktada söyleyebilir miyiz acaba? Ama tartışma, hemen, metaların dilinin "meta dolaşımı" içinde, dolayısıyla "sermaye birikimi" çerçevesinde konuştuğunu hatırlatarak devam eder: P-M-P formülünün cebir sınırlarını aşan sihiri (burjuva iktisadının, yani ideolojisinin körlüğünü tanımlayan sihir) görüntüler diyalektiğinin sonuçlarını ve etkilerini aydınlatmıyor mu? İşte, P-M-P, bize bir görüntüden başka ne anlatıyor? Emek-gücünün bir kavram, ama yepyeni bir kavram olarak gerçek belirişinin Marx'tan önce burjuva iktisadının (özellikle Ricardo'nun) içinde gerçekleştiğine bizzat Marx'ın kendisinin verdiği şehadet, P-M-P'nin acaba bir "kaynak" olarak tanımlanabilecek bir sırrı olmadığını mı anlatıyor, yoksa, bizzat Marx'ın yürüttüğü tartışmanın, formülü "insan dilinin" dışına, belki de kapitalist toplumun Üçüncü Kitap'ta tartışılacak "yeniden üretim"inin alanına aktardığını mı söyleyeceğiz? Formüllerin "yasalar" olmaktan çok "emareler" olduğu kabul edilirse, P-M-P'nin insan dilinden neyi tercüme ettiği sorusu çıkar karşımıza. Öyleyse, biraz da bu iç-düşünsel tartışmanın karşısında okuyucunun göstermiş olduğu sabıra sığınarak, P-M-P'nin metaların dilinden insan diline tercümesinin "paranın gerçekliği satın alışı" olduğunu iddia etmek istiyorum. Para üzerine Marksist çözümlemelerin belirlediği yön açıktır: Paranın ontolojik bir varlığına reddiye, ama aynı zamanda onun göstergebilimsel değerinin, bir "emare" niteliğinin tanınışı... Meta'nın ta baştan tartışmanın ana eksenine oturtulması bu yüzdendir.[35]

Bu metinde, toplumsal gerçekliğin bilimsel bir sunumu ile verili toplumun imkanlarına ilişkin öneriler paralellik gösterir: Diyalektik akılca kavranabilen, kendiliğinden ancak sınırlı aygıtlarla donanmış, dolayısıyla da istikrara kavuşma, tarihten ve oluştan kaçma gücünden yoksun bir *bütünlük*; burjuvazi tarafından tahakküm altına alınan *toplum*; sınırsız bir yayılma potansiyeli taşıyan, bir mantığa ve bir dile sahip olan ve bir içerikten yani toplumsal emekten ayrılamayan *değişim değeri*, yapılanmış-yapılandırıcı üretim ve mülkiyet ilişkileri vasıtasıyla, altyapı ile üstyapılar arasında *aracı bir toplumsal yapı*, tek bir bütün içinde pratik yaşamı, bilimi,

35 Ulus Baker, *Aşındırma Denemeleri*, İst: İletişim Yay.,.2000, s. 114-115.

devrimi sarmalayan ve belirli göndergelere (diyalektik akıl, tarihsel zaman, toplumsal mekan, sağduyu vs.) göre biçimlendirilen tutarlı bir *dil*, üretken emeğin toplumsal niteliği ve 'özel' mülkiyet ilişkileri arasındaki *özgül çelişkiler*, toplumun *nicel büyüme ve nitel gelişme olanakları*.[36] Dolayısıyla, Marx'ın analizlerinde "pratikte gerçekleşmiş idealizm" ya da "ücretli işçi üretim tarzı" olarak da tanımlanabilecek olan kapitalizm, üretimin toplumsal dokudan ayrışıp belirgin kılındığı bir *"alan"* şeklinde tasavvur edilir. Bu açıdan kapitalizm, üretimin ihtiyaçlar sisteminin kontrolünden kurtulduğu, araç konumundan amaç konumuna yükseldiği alandır. Böylece, Foucault'nun deyişiyle, değerin salt bir *gösterge* şeklinde değil, bir *meta* şeklinde algılanmasıyla, gerçek bir *"üretim sorunsalı"* ortaya çıkmış ve Marx, Batı'da yaşanılan bu radikal epistemolojik dönüşümü açıklamaya çalışmıştır.[37]

Kapitalizmin ilerletici dinamiğini anlattığı her noktada, bu gelişime eşlik eden 'diyalektik-karşıtı'nı yani yabancılaşmayı, yoksullaşmayı, doğal kaynakların kurumasını da anlatan Marx için, kapitalist modernizasyon, bu paradoksal gerilim (Roose Poole'un deyişiyle 'kurma ve yıkma diyalektiği') üzerinden yaşamını sürdürür. Kapitalizm, dünyayı bütünleştirirken, insanlığı uluslar halinde parçalayıp, bireyleri atomize eder; serveti geliştirirken, bunu soyut bir varlığa dönüştürür; insanların her açıdan gelişimine olanak verirken, öte yandan onları yoksunlaştırır ve tek-boyutlu (Marcuse) insanlar haline sokar.[38] Netice itibariyle, evrensel bir şekilde toplumun 'üretim sisteminin efendileri' ve 'üreticiler' kavramlarıyla sınıflara bölünmesini, postulat olarak ortaya koyan[39] bu kuramsal anlatımında Marx, kabaca şunları savunur:

1. Düşünceyi belirleyen ve doğa ile bilince indirgenemez bir toplumsal düzeyin varlığı. Bu düzeyin özgünlüğünü de insanın tarih-aşırı özü olan emek yani üretim kavramı sağlar.

2. Bu düzeyin bir kurucu momenti olarak herhangi bir tarih-aşırı insan doğasının reddi.

3. Bireysel etkinliğe indirgenemez, yapılaşmış bir bütün olarak üretim düzeyi çözümlemesi.

4. Toplumun bilinçli toplumsal denetimini hedefleyen, geniş anlamda etkin politik eylemin olabilirliği.[40]

Unutulmamalıdır ki, Marx, bir tarih felsefesi inşa etmemiştir ki, bunun en iyi kanıtı, genç yaşta Hegelcilikten ayrılması olmuştur. 'Doğa' ve 'gereksinim' kavram ikilisinden hareket ederek doygunluk ve yararlanma elde etmek amacıyla, bireyin, emeğiyle kendini gerçekleştirmesini bir bütünsellik olarak görmüştür. Olaylar anlatan veya kurumları tasvir eden bir tarih bilimi ya da felsefesi kurmadığı ortada olan Karl Marx, pratik etkinliğin bütün düzeylerinde, bireyin gelişmesini ele almıştır. *'Tarihsel maddecilik'* deyimi, insana ait gerçekliğin tüm bilimlerin nesnesi ve eyleminin amacı olan *bütünsel insanın inşasına* karşılık gelir. Sözkonusu inşa, bir iktisadi tarih içinde

36 Lefebvre, *a.g.y.*, s. 74.

37 R. Ege, "Üretim ve Özgürlük", *Birikim Dergisi*, sayı: 27, İst: Birikim Yay., 1991, s. 49.

38 G. Savran, "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?", *Defter Dergisi*, Sayı:38, İstanbul: Metis Yayınları., 1999, s. 172.

39 Bottomore, *a.g.y.*, s. 136.

40 Leledakis, *a.g.y.*, s. 34.

kurgulanamayacağı gibi bir kültür tarihi içinde de kurgulanamaz. Bundan dolayıdır ki Marx, bireyi tanımlamaktan kaçınmıştır. Çünkü, bireyin, praksis içinde kendini yine kendisinin tanımlayacağına güvenmektedir. Zira bireyi, kendisiyle bir diyalektik ilişki kurduğu; birlik ve bölünme, mücadele ve anlaşma içinde bulunduğu doğadan ayırmak olanaksızdır. Bireyin yazgısı, doğayı dönüştürmek ve hem kendi etrafındaki ve hem de kendi içindeki doğayı kendinin kılmaktır. Tarihsel maddecilik kuramı ile Marx'ın hedeflediği ana yönelimler bunlardır diyebiliriz.[41]

Tarihsel maddecilik, metodik olarak somut verilere dayanma eğilimi taşır. Gözlenebilen en basit toplumsal olgulardan hareketle, son derece somut bir toplum analizine ulaşmayı hedefler. Bu hedefe ulaşmada, yöntemin dayanması gereken temel ilkeler, ön kabul olarak belirlendikten sonra, verilere ulaşmada daha çok tarih incelemeleri, sosyal bilim ve iktisat teorilerinden alınmış fikirler ve elbette kuramın şekillendiği tarihsel süreç itibariyle felsefeden yararlanılır. Sözü geçen bu bilgi alanlarından damıtılan fikirler, öncelikle somut çözümleme ve sonrasında gelinen yoldan yeniden sentezleme yöntemi olarak diyalektik ile toparlanır. Yöntemin bu şekildeki yapısına ilişkin Tom Bottomore *"...ve hiç şüphe yok ki, Marx'ın kuramını başka bir çok sosyoloji kuramından ayıran özellik, onun insan toplumunu doğa dünyasına sıkıca oturttuğu ve her türlü toplumsal görüngüyü, toplumla doğa arasındaki (tarihsel olarak değişen) ilişki bağlamında çözümlediği gerçeğidir"*[42] demekte ve yöntemin en belirgin haliyle "1844 Elyazmaları" ve "Grundrisse" adlı eserlerinde ortaya konduğunu tespit etmektedir. Yöntemin çerçevesinin çizildiği bu metinlerde, tarih incelemelerinden ve iktisat kuramlarından yararlanılmış olduğu ortadadır.[43]

Tarihsel maddeciliğin sosyal bilimlerdeki konumunu metot bakımından değerlendirmeye tâbi tutacak olursak; bu yöntemin toplumsalın analizinde ve sosyolojinin temel nesnesini ciddi ve derinlikli bir çözümleme ışığında somutlaştırması bağlamında önemli katkıları olduğunu söylememiz gerekir. Sosyolojinin felsefeden ayrışıp özerkliğini kazanmasında ona yol gösteren pozitivizmin oldukça uç noktasında duruyor olsa da, tarihsel maddecilik, ideolojik ütopyaları doğrultusunda verileri tahrif etmeden değerlendirme yapabildiği ölçüde geçerliliğini korumasını garanti altına alacaktır.

3. "Toplum Mümkündür!"

Frankfurt ekolü uzmanlarından Martin Jay'e göre post-modernizm, kefaretçi/kurtuluşçu paradigmaları (meta-teoriler ya da terapik modeller) reddiye içerisinde, Lyotard'ın libidinal enerji yoğunluklarıyla büyülenmesinde, Derrida'nın sonsuz dil oyununda karar kılmasında ve Baudrillard'ın simulakr, gerçek-üstü bir dünyayı yüceltmesinde görüldüğü gibi uç bir radikalizme yönelmiştir.[44] Bu tarz bir tahayyül, merkezsizleşme fikrinin belirgin tüm semptomlarını taşımaktadır. Yitirilmiş nesneyi (toplum) yeniden kazanmanın imkansızlığına tahammül gönüllülüğü içerisindeki bu karnavala yalnızca post-modernler değil, kendisini bir Marksist olarak konumlandıranlar

41 Lefebvre, *a.g.y.*, s. 22.

42 Bottomore, *a.g.y.*, s. 130.

43 *A.g.y.*, s. 135.

44 Martin Jay, "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev. Ertuğrul Başer, Der.: Gillian Robinson & John Rundell, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 66.

da katılmıştır. Söz gelimi Ernesto Laclau, toplumsalın anlaşılabilir bir nesne olarak imkansızlığı üzerinde duran bir epistemoloji önerisinde bulunur.

Söz konusu argümanları uzatmak mümkün; ancak elinizdeki metnin temel yönelimlerini de belirleyen şu soru oldukça önemli görünmektedir: Eğer *yapısal bir bütünün kavranabilir bir olgusallığı* olduğu düşüncesi kriz içerisindeyse ve postmodern retorik *"iyi bir toplum"* idesinin zihinsel dayanaklarını budamışsa, insana, topluma ve dünyaya dair söylenecek sözlerin geçerli bir statüsünden bahsedilebilir mi?

Buradan hareketle sosyal teorinin diğer çalışma alanlarından yalıtılmış olması ve onun hizmet ettiği tikel çıkarlar meselesini de gündeme getirmek gerekir. İçinde yaşadığımız ve bir anlamda parçası olduğumuz toplumsal dünya, hiç şüphesiz ki, sosyolojiden ve sosyologlardan yararlanmak suretiyle kendi temsilini oluşturmaktadır. Bu temsilin, birbirine bağlı pek çok dolayımından bahsedilebilir. Örneğin, her toplum, kamuya endeksli, kimi zaman resmi hüviyet kazanmış ve bir tür devlet güvencesine kavuşturulmuş bir dizi *toplumsal sorun* üretmektedir. Her zaman üretilen bu sorunları araştırmakla görevli resmi ve üst düzey komisyonlar vardır. Ama az da olsa, dolaysız bir biçimde, sosyologlara da bu sorunların çözülmesi işinin verildiği görünür. Bunun için her türden bürokratik talep, araştırma ve fon programları, sözleşmeler, burslar ve destekleme biçimleri devreye sokulur. Dikkat edilirse, sosyal bilimin meşru gördüğü analiz nesnesi ve araştırma konularının pek çoğu (suç, gençlik, yoksulluk, spor, boş zaman vs.) sosyolojiye dışarıdan dayatılmış toplumsal sorunlardan ibarettir. Durkheim'cı terimlerle ifade edersek, sosyolojideki bu sorunlar, o dönemin kollektif bilincinin (conscience collective) dalgalanmalarına göre değişiklik göstermektedir.[45]

İşte tam da bu noktada eğer sosyologlar, üzerinde düşündüğünü iddia ettiği şeyin *aracı* olmaya, diğer alanların çalışanlarından daha mahkum bir durumdaysa, bu kopuşu nasıl gerçekleştirecektir? Mesleki *doxa*'dan ya da başka bir ifadeyle tüm yaşamı süresince, kendisini her an benimseten kalıplardan nasıl kurtulacaktır? Çalışmamızın ana figürlerinden biri olan Pierre Bourdieu'nün bu sorulara ilişkin verdiği cevap, toplumu, bilimi, en nihayetinde de kendimizi oluştururken kullandığımız perspektifi dönüştürmeye, tüm bunları akılcı ve insani bir biçimde yeniden kurmaya dönük bir çabanın temel çıkış noktası olarak okunmalıdır. Bourdieu, modern sosyal teori görünüşünde eksik olan bir epistemolojik kopuştan ve onun en güçlü araçlarından birinin de *"düşünce sorunlarının, nesnelerinin ve araçlarının toplumsal tarihi"* olduğundan bahseder. Sosyal bilimlerin kurduğu toplumsal gerçekliğin inşa araçlarının toplumsal oluşumunun tarihinin analitik bir dökümü yapılmadıkça, toplumsal tahayyülün aşınacağı ortadadır. Bu bağlamda Marx'ın kuramsal verimliliklerinden hareketle yazımızı Alex Callinicos'un uyarısıyla bitirebiliriz:

...postmodernistlerin açıklık ve çoğulculuğu temsil etme iddialarına rağmen, toplum kuramı ancak onların bu tartışmayı kapatma girişimlerine karşı çıkarak canlılığını koruyabilir.[46]

45 Bourdieu, P., Wacquant, L., *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 243.

46 Callinicos, *a.g.y.*, s. 437.

KAYNAKÇA

Albertsen N.&Diken, B. (1990), "What Is The Social?", (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf.).

Alexander, J. vd. (ed) (2007), *The Micro-Macro Link*, Berkeley: University of California Press.

Baker, U. (2000), *Aşındırma Denemeleri*, İst: İletişim Yay.

Balibar, E. (2000), *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İst: Birikim Yay.

Beck, U. (1999), *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İst: İletişim Yay..

Bottomore, T. (1997), "Marksizm ve Sosyoloji", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İst: Ayraç Yay.

Bourdieu, P.&Wacquant, L. (2004), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Busino, G. (2000), "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", *Marx ve Beşeri Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ankara: Ütopya Yay.

Callinicos, A. (2004), *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İst: İletişim Yay.

Çiğdem, A. (1997), *Bir İmkân Olarak Modernite*, İst: İletişim Yay.

Decoufle, A. (1991), *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İst: İletişim Yay.

Diken, B. (1997), "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları.

Ege, R. (1991), "Üretim ve Özgürlük", *Birikim Dergisi*, sayı: 27, İst: Birikim Yay.

Game, A. (1998), *Toplumsalın Sökümü*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., 1998.

Giddens, A. (1999), *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim Sanat Yay.

Giddens, A. (1994), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İst., Ayrıntı Yay.

Jay, M. (1999), "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev. Ertuğrul Başer, Der.: Gillian Robinson & John Rundell, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Lefebvre, H. (1996), *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İst: Sorun Yay.

Leledakis, K. (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, İst: Ayrıntı Yay.

Luhmann, N. (1987) *"The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction"*,

Marx, K. (1993), *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay.

Mills, C. W. (1966), *Marksistler*, çev. T. Hasan, İst: Ağaoğlu Yay.

Savran, G. (1999), "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?", *Defter Dergisi*, Sayı:38, İstanbul: Metis Yay.

Seidman, S. (2002), "Sosyolojik Teorinin Sonu", *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay.

Touraine, A. (1998) "Sociology Without Society", *Current Sociology*, Vol. 46, No. 2.

Urry, J. (1995), "Sociology as a Parasite. Some Vices and Virtues", *In Consuming Places*, London: Routledge.5.

Urry, J.&Keat, R. (2001), *Bir Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, 2001, İst: İmge Yay.

On n'est jamais sorti de la caverne

Nazlı Ökten Gülsoy *

Entretien avec Roger Establet[1] à l'occasion de son passage à Istanbul,
réalisé par Nazlı Ökten Gülsoy

On va vous suivre dans votre trajectoire en tant que sociologue. Ce que Marx a signifié pour vous et aussi pour vos collègues. Quels sont les points de convergence, de divergence ? Quelles sont vos observations sur l'évolution des usages de Marx en sociologie et en sciences sociales plus généralement ? Pour commencer je voudrais bien que vous nous expliquiez vos expériences en tant que l'assistant de Gurvitch et puis Raymond Aron. C'était les débuts de la sociologie en France aussi donc il y a tout un contexte historique que peut être vous auriez envie de réévaluer pour nous. Ayant fait un livre sur les événements de 1968 vous avez certainement déjà réfléchi sur le contexte et l'évolution.

Oui bien sûr, c'est à dire il y a plusieurs questions dans cette question là. Moi j' étais d' une famille de gauche, socialiste, et mon père avait un petit livre à la maison que j'avais lu quand j'était lycéen. C'était un abrégé du Capital que mon père détenait en tant que secrétaire à la propagande du parti socialiste français de la section de Nice. J'avais lu ce petit livre et je ne sais pas ce qu'ont lu les autres camarades. Cette édition m'avait bien plu. Dans les études préparatoires à l'École Normale, il y avait un très sérieux enseignement d'histoire du XIXème siècle. Et la prise en compte de l'économie, des groupes sociaux qui s'exprimaient dans les luttes politiques faisaient partie de la conception commune de l'enseignement. Tous les enseignants d'histoire donnaient beaucoup de place à la lutte des classes. Cela ne concernait pas seulement l'histoire contemporaine. Ma femme qui faisait des études d'histoire devait faire un travail à faire sur la question agraire à la fin de la république romaine. Pour l'aider, J'ai lu le livre de Carcopino tout entier qui s' appelle *Des Gracques à César* qui couvre toute la fin de la république romaine. Or Carcopino n'avait pas très bonne réputation chez les gens de gauche : il avait été Ministre de l'Education du Maréchal Pétain. Eh bien, cette fin de la république, Jérôme Carcopino l'explique par les affrontements sociaux autour de la question agraire, du partage de l'ager publicus. Il met au centre de son analyse le conflit de classe entre les *populares*, les gens du peuple qui n'avaient pas de terre et puis les dirigeants républicains comme Cicéron, les *optimates*, qui défendaient la république mais qui étaient eux les propriétaires et les utilisateurs privilégiés de l'*ager publicus*. J'avais été frappé par l'analyse de la réforme de l'armée par Marius, en 107, où par l'institution de la solde et d'une retraite allouée en terres, le général romain se

* Chargée d'enseignement, Département de Sociologie, Université Galatasaray.

1 Sociologue éminent, spécialiste des questions d'éducation. Agrégé de philosophie et docteur en sociologie, il est professeur émérite de l'université de Provence. Il a publié, souvent en collaboration avec Christian Baudelot, plusieurs ouvrages qui ont fait date : *L'école capitaliste en France* (1971), *Le niveau monte* (1989), *Allez les filles* (1992) et dernièrement *L'Elitisme Républicaine* (2009).

révélait un successeur des Gracques : l'armée et la retraite aux « éméríti » « ceux qui ont bien mérité de la patrie » était une façon d'intégrer les populares dans la société romaine. Pour Carcopino, Jules César était quelqu'un qui s'était emparé de la lutte des classe et l'avait pour un temps apaisée à son profit en s'appuyant sur les classe dominées.

Et c'était quelle année quand vous avez lu ça ?

C'était en 1958. Et donc même pour les historiens de droite comme Carcopino, on ne pouvait pas faire en gros de l'histoire sans mettre en avant ces acteurs collectifs que sont les classes sociales. C'était vrai pour l'étude de la société anglaise en 1914 aussi bien que pour l'étude des USA de la guerre de sécession à l'entrée en guerre puisque c'était des questions importantes au programme du concours. Mais, du moins chez les historiens, on était pas obligé de citer Marx ou de donner la définition de classe sociale etc..

Mais vous venez de me dire que votre apprentissage de la lutte de classe ça venait d'un ministre du gouvernement de Pétain.

(Rires) Je veux dire par là que chez les historiens, il y avait un livre sur les romains très documentés et sur la fin de la République depuis les Gracques qui avaient essayer de résoudre la question agraire et de partager *l'ager publicus* le domaine public entre les classes moyennes romaines, entre les citoyens romains. Pour Carcopino, pour lui, la lutte des classes ça fait partie des choses qu' il avait analysé naturellement,c'était comme ça qu'il fallait analyser et donc son Jules César est quelqu'un qui avait représenté les intérêts du peuple romain le plus pauvre contre Cicéron; c'était une analyse marxienne, mais ces idées, elles étaient répandues chez tous les historiens. On faisait un usage d'abord de l'explication économique : on estimait que ce n'était pas rien de mettre en avant le développement économique d'un pays avec les luttes politiques qui y produisaient. Et d'un autre coté l'étude des affrontements des groupes sociaux faisaient partie des choses qui étaient tout à fait courante. De la même façon, quand on étudie le colonialisme, on voyait bien quel genre de personnage était par exemple Jules Ferry, l'industriel de la France du nord, Protestant. Mais pas besoin de citer Marx ou Weber : l'analyse allait de soi. Et elle était d'autant plus formatrice qu'on avait appris à voir dans Jules Ferry le héros de la laïcité scolaire. Mais on était moins accoutumé à voir ce personnage sacrosaint prôner la conquête coloniale pour donner des bases solides à la marine française, assurer à la France matières premières et débouchés. En sachant que Jules Ferry était à l'origine de la prise de la Tunisie à l'empire Ottoman, on voyait d'un œil différent sa politique scolaire. On avait une familiarité avec un type d'analyse mettant en jeu les groupes sociaux déterminés par leurs positions dans la production. Mettre en relation les éléments de la politique et la vie économique était monnaie courante dans la formation reçue.

Est-ce si on parlait du Marxisme en tant que tel ? En France vous avez une tradition socialiste qui déjà avant Marx a des racines très fortes : Charles Fourier, Saint-Simon... Quand vous parlez de socialisme vous n' êtes pas obligé de parler de Marx.. Est-ce qu'on pouvait parler de socialisme sans parler d'un marxisme ?

Ces idées étaient influentes dans le parti socialiste français. Ces idées n'étaient pas inconnues; je vous ai parlé du petit livre que j'ai trouvé. Mais moi, je n'ai lu

Marx que tardivement. J'ai lu le Capital à 20 ans passés, j'étais déjà normalien. Je ne pensais d'ailleurs pas écrire un livre sur le Capital ! Je me disais, j'étais plus ou moins sympathisant, j'ai été communiste, après membre du parti communiste à ce moment là, en 1959 et puis, j'ai dit : il faut lire le Capital en entier. J'ai lu le Capital comme une œuvre d'économie, mais si vous voulez ma formation principalement n'était pas la formation d'historien mais une formation de philosophe, et malgré tout ce qu'on montrait comme philosophie marxiste par rapport aux philosophes que j'ai le plus admirés, n'était pas bien terrible. Quand j'étais en philosophie, j'ai lu toute L*a critique de la raison pure*. J'avais une admiration sans bornes et je continue (rires). On avait un bon professeur de philosophie et j'ai donc lu Emmanuel Kant et tout ça. Quand on lisait dans la presse communiste, les textes de philosophie émanant des professeurs militants communiste philosophe, à côté de Kant, c'était minable. Pendant les vacances, j'avais lu un livre sur le *matérialisme dialectique*. Cette espèce de métaphysique, pleine de concepts inopérants, comme la négation de la négation ou la praxis, me faisait l'effet d'un traité de médecine parallèle. C'était un peu dur à avaler, quand on avait admiré la rigueur kantienne ou la solide érudition de Hegel. Et puis on se disait après tout si dialectique de la nature il y a, c'est l'affaire des biologistes, des physiciens.

Bon, voilà nous avions l'impression qu'il y avait un gap quand même entre le Marx que nous trouvions très vivant que nous trouvions dans les cours de notre professeurs d'histoire, dans l'intérêt aussi que nous lisions, je devrais dire moi plutôt que de nous, dans le Capital et qui me paraissait éclairant, et d'autre part cette espèce de littérature sur la dialectique de la nature, une espèce de philosophie de bric et de broc plaquée sur de la physique mal comprise.... On faisait de la théorie générale de la nature, de la matière alors que tout le monde se rendait bien compte dès ce moment là que la vérité de la science, elle, était à conquérir et elle serait pour demain et que tous les jours la science avançait. Je me rappelle un truc formidable : quand j'étais à l'École Normale Supérieure, un des professeurs, c'est Monsieur Kastler, a obtenu le prix Nobel de physique. Alors il travaillait sur le pompage optique alors franchement on était philosophes, on se disait, ça ne doit servir à rien ! Le pompage optique finalement, c'est ce qui a permis la généralisation du laser. Et nous pensions que ça ne servirait à rien !

J'ai passé un certificat de biologie générale, à cette époque on étudiait la biologie générale au lycée, en faculté à la Sorbonne, donc j'ai passé ce certificat de science, j'en avais besoin pour être agrégé. La physique, c'était trop difficile pour moi, ne parlons pas de la chimie ou des mathématiques. Je me souviens très bien qu' à l'époque où j'ai passé cet examen, le professeur de génétique nous disait que la seule connaissance qu'on avait sur l'action des gènes dans la formation du phénotype de la plante ou de l'homme etc. C'était l'action d'un des gènes sur couleur des fleurs en rose-bleu c'était le tryptophane on avait que ça, on avait que ça, c'est tout. Et en quelques années, en 40 ans, on a fait la carte de l'ADN humain. Tout homme médiocre qui avait une culture à peu près normale se rendait compte qu'écrire des bouquins pour faire la synthèse philosophique de ce qu'on savait sur la matière c'était de l'ordre de l'utopie, pour ne pas dire de l'ordre de la sottise.

Car c'était une époque qui permettait à ce genre d'utopie ou bien « sottise »

Justement ce qui nous a paru intéressant dans les quelques articles qu'avait écrit Althusser sur le jeune Marx ... ce que j'ai trouvé de positif dans ce que faisait

Althusser : il faisait sur les textes de Marx ce que faisaient les grands professeurs de l'histoire de philosophie sur Jean Jacques Rousseau, alors on prenait les textes on se demandait si les textes sur Feuerbach avaient utilisé les mêmes concepts, les mêmes notions, les mêmes outils que le Capital; on essayait de voir ce qui avait changé etc. et je crois que c'est une acquisition pour toujours. Non pas que on n'ait pas à repenser l'histoire de la pensée de Marx mais au fond, Althusser a mis cette histoire là sur les rails. La deuxième idée que je trouve sympathique, je ne sais pas si elle est vraie ou si elle est fausse, en tout cas elle correspond à l'expérience que je me suis faite, moi de mon métier dans la sociologie, c'est cette idée de la pratique théorique. Je trouve pas mal de comparer l'activité du savant avec l'activité de production; peut être c'est une métaphore, peut être que si on cherche bien, ça n'a pas toute la rigueur d'un concept. Mais c'est une métaphore qui donne du sens à beaucoup de chose; on s'aperçoit que la science, la sociologie, c'est des trucs matériels. Il y a une importance du corpus et il faut ensuite le traiter, aussi quand on le traite il faut avoir les moyens statistiques. La réalité, on en a une image faite par les journaux ou par tout ce qu'on veut; si on veut la corriger, arriver à quelque chose de moins inexact, d'un peu plus juste, d'un peu plus conforme, eh bien on a du travail à faire ! comme tout travail. Ça va demander du boulot, ça ne se fera pas tout seul, ça ne sera pas par inspiration, je pense que ça vaut la peine et c'est une belle image qu'a laissée Althusser sur le travail scientifique, ça me paraît assez conforme au travail qu'on est amené a faire, tous les jours, les contraintes matérielles et tout ça... Je trouve que c'est pas mal, peut-être que ce n'est pas une théorie générale de la science mais c'est une théorie qui se défend et au fond est inspiratrice pédagogiquement : apprendre aux étudiants que la vérité donc ce n'est pas une révélation mais que la vérité se conquiert, que la vérité se corrige puisqu'il faut la produire.

Peut être les années 60 c'était ça dans toutes les domaines. Maintenant la science doit revenir sur ses pas et voir ce qu'elle a réussi comment elle a réussi, comment elle a construit ses objets, comment elle les a traités et a commencé à critiquer elle- même. Si on y reviens, Althusser était avec votre professeur à l'École Normale Supérieure à cette époque...

C'était un professeur tout à fait... Althusser c'est un hommage je tiens à lui rendre il ne faisait pas école. Une année, il nous avait fait un cours sur Machiavel. Machiavel était au programme, c'était un cours informé, un cours scientifique; il avait lu des textes de Gramsci sur Machiavel puisqu'il était marxiste mais il avait lu aussi Machiavel lui-même, c'était un cours magnifique et ce n'était pas un cours où il nous disait quelle est la vérité sur Machiavel. Moi qui l'avais étudié en italien, puisque j'étais italianisant j'avais lu Machiavel avant le concours. Il y avait une langue, ma langue c'était l'italien, donc j'avais pensé que c'était un cours magnifique. Ce n'était pas un cours où il essayait de convaincre, de former une école; il faisait cours pour tout le monde, il avait une conception républicaine de l'école et ce n'était pas un maître charismatique qui essayait de séduire les foules, les entraîner là dedans, il faisait magnifiquement son boulot de professeur. Normalement aussi, il faisait son boulot de secrétaire à l'école. Il m'a reçu quand je suis arrivé, la première année, il m' a dit qu'elles étaient mes obligations etc. C'était son travail puisqu'il avait cette fonction de secrétariat, et Althusser faisait son travail.. Et puis, de temps en temps, il disparaissait de l'École Normale parce que comme on sait maintenant, il était malade. Je n'ai appris que plus tard la gravité de sa maladie, et je m'en veux encore d'être allé quelquefois l'importuner pour des bricoles.

Et comment le travail a commencé ? Comment vous vous êtes mis ensemble pour ce collectif *Lire le Capital* en 1965 ?

Moi, je ne sais pas comment ça s'est mis en place parce que je n'étais pas dans ce collectif. Mais enfin mon expérience, c'est qu'une année, on avait décidé de préparer l'agrégation ensemble, entre communistes et il y avait Macherey.

À l'École, il y avait des communistes, des catholiques de gauche, il y avait des réactionnaires il y avait de tout... On discutait et surtout, il y avait cette fameuse Guerre d'Algérie qui s'est terminée qu'en 1962. C'était ça qui nous occupait car le reste si vous voulez, on s'est mis à réfléchir peut être à la philosophie marxienne à partir du moment ou la guerre coloniale s'est éloignée. C'était ça qui nous occupait, c'est pour ça que j'ai parlé tout à l'heure de Jules Ferry colonialiste, pourquoi on a vu tant de chose sur Jules Ferry et sur d'autres colonialistes de l'époque... Quand on discutait avec la famille, avec les voisins, on discutait la guerre d'Algérie, les gens disait que c'était un département français et nous, on disait non, pensez-vous, ils n'ont même pas le droit de vote et puis on avait l'histoire. L'histoire c'est quelque chose qui nous amenait à se bagarrer. Et puis après les conflits directs, si vous voulez, se sont éloignés.. il y a eu le Vietnam qui a été aussi un mobilisateur, mais ça c'est après. C'était plus loin c'était moins directement mobilisateur. Ça a mobilisé beaucoup de gens mais pas au même titre que la Guerre d'Algérie... Pendant que j'étais à l'ENS, on ne sait pas combien mais pas mal d'algériens ont été jetés à la Seine en 1960; mon ami Balibar a eu un coup de matraque et il en porte encore le marque aujourd'hui, on l'a retrouvé dans un hôpital. Donc je veux dire avec ce petit groupe de philosophes on avait décidé de préparer l'agrégation ensemble.

Est ce que vous étiez communiste sympathisant ou membre du parti ?

Oui nous étions membres. Mais on avait aussi l'agrégation de philosophie à préparer. Et on la préparait ensemble, on a eu des coups de main sérieux de types plus jeunes qui ne préparaient pas cette année l'agrégation, Etienne Balibar et Yves Duroux, je ne me rappelle plus tout le monde. Alors ça faisait une équipe. Un jour, je me rappelle Villégier faire un exposé sur les causes du suicide chez Halbwachs. Moi j'avais pris le Suicide de Durkheim. Il fallait étudier ça. Je me souviens qu'en tout cas on s'était dit qu'il y avait les livres qu'il fallait connaître même s'il n'étaient pas dans le programme direct de la philosophie, par exemple Durkheim.... Moi ça m'intéresse, je vais prendre le suicide je vais faire un exposé sur le suicide... Jean-Marie Villégier, devenu depuis metteur en scène, la semaine d'après, avait pris le livre de Halbwachs sur les causes du suicide et nous avait fait un exposé. Quant à Macherey, il nous avait fait un magnifique exposé sur Konrad Lorenz et les animaux. On se présentait ces livres entre nous, sur tous ces sujets hors programme. C'est avec cette équipe de philosophes, de copains qu'on a commencé; en dehors du fait qu'on partageait les mêmes idées politiques on était aussi des copains.

Donc vous vous êtes mis au travail mais le collectif qui a fait *Lire le Capital* c'est tout a fait à part ...

C'était une jeune génération : il y avait Rancière, Miller, Etienne (Balibar) mais moi j'étais au service milliaire à Tours et à Saumur.

La Guerre d'Algérie était-elle terminée?

Oui j'ai eu de la chance. J'ai passé l'agrégation en 62, la guerre s'était arrêtée cette année là au lieu de faire la guerre d'Algérie, j'ai fait ma première année de cours au Lycée de Bastia puis et fait mon service militaire à Tous puis à Saumur. Et en faisant mon service j'ai rencontré Balibar, qui m'a parlé du séminaire. J'avais lu le Capital depuis, je lui ai dis : moi ça m'intéresse si vous voulez je vous fais une petite communication. J'ai fait cette communication mais je n'étais pas dans ce séminaire, je n'ai pas fait partie de ce séminaire.

Donc c'était le type de séminaire que vous avez fait avec Althusser sur Machiavel...

Là je pense que ça avait changé un petit peu d'allure c'est-à-dire qu'après tous les gens ont persuadé Althusser qu'il fallait avancer dans la théorie de Marx, dans les quelques articles qu'il avait écrit, magnifiques, sur le jeune Marx et tout ça s'était quelque chose qu'il fallait continuer. Moi je n'ai pas été à l'initiative de ça. Je me suis joins à ce collectif par l'intermédiaire d'un texte que j'ai soumis que les participants ont lu, sur lequel ils m'ont demandé de porter des rectifications etc.

C'est vous qui avez choisi le titre comme *Le plan du Capital* ? Vous vous souvenez pourquoi vous avez choisi ça ? Pourquoi vous avez choisi de travailler sur le plan ?

Oui parce que si vous voulez le plan, il n'était pas évident, dans l'édition française du moins, que j'ai commenté ... Il y a quelque chose de tout à fait intéressant dans *Le Capital* c'est que quand on quitte le livre I, après l'analyse de l'accumulation primitive, il y a véritablement une rupture parce que là on parle des équilibres économiques, macroéconomiques; ça parle pourtant de la circulation donc ce qui m'avait paru net c'était que la rupture dans le plan. C'était qu'il y avait un livre I un livre II un livre III comme c'est présenté mais en fait qu'il y a une grosse rupture là et que c'était intéressant de réfléchir comment le bloc qui concerne la circulation entre le groupe de production des biens de consommation et production des biens de production et d'autre part la réalisation du taux de profit moyen dans le livre III. Pourquoi y a-t-il cette rupture là ? Donc le plan tel qu'il était présenté ne me paraissait pas transparent et donc j'ai essayé de réfléchir à ça.

Je crois que ces exposés là s'était ... vous étiez là pour faire un exposé ? Ou bien vous avez eu le temps de discuter... ? ou bien vous avez juste donné le titre

D'abord moi j'étais au service militaire, donc de temps en temps je venais à Paris, je le donnais mes textes à Etienne ou à Macherey et Althusser faisait ses remarques et puis voilà. Moi je n'ai pas participé aux séances, je n'ai pas été un élément très moteur dans cette affaire là. C'est plutôt que je me suis accroché (rires).

C'était en fait la promotion qui venait après...

Oui, dans la promotion d'avant il y avait Macherey dans ma promotion par contre Balibar, Rancière, Miller et les autres, c'étaient des promotions d'après.

C'est les plus jeunes et Althusser qui ont pris l'initial du livre.

D'après vous d'où venez ce besoin d'aller plus loin dans la théorie marxiste ? Est-ce que c'est un besoin, comment dire, de réfuter les interprétations qui ont « mal fonctionnées, mal tournées » c'était quoi en fait l'idée ?

En fait je pense qu'il y avait d'abord ça. Quand, je ne sais pas si vous avez lu, surement lu ce petit livre magnifique qu'Althusser a écrit sur Montesquieu. C'était dans la grande tradition française des historiens de la philosophie, des Alquié, des Guéroult, des Jean Wahl. Les textes d'Althusser tranchaient nettement avec ces plats résumés qui provenait de l'Union Soviétique et dont on avait un peu honte... vous disiez je suis communiste parce que je suis pour la justice sociale, je veux me bagarrer avec les travailleur etc. et mais on peut aussi on peut philosopher rigoureusement sur Marx, on peut faire de la philosophie de bon niveau, philosophie qui soit audible par les gens qui font ordinairement et rigoureusement de la philosophie, par Canguilhem, Foucault.... C'est un peu ce qui s'est réalisé puisque même si les gens ont discuté Althusser en disant qu'il était une structuraliste etc. etc. n'empêche que la discussion s'est faite et personne n'a jamais considéré Althusser comme une espèce de propagandiste d'idées à la noix. Je crois que ça c'était vrai; peut être il y avait aussi l'autre idée de jeunesse, on se disait qu'en lisant le Capital, en faisant ce commentaire du Capital on allait dégager une théorie générale qui nous permettrait de penser à tout, d'avoir le dernier mot sur tout. Et ça, c'est peut être moins à conserver (rires)

Et surtout aussi appliquer à des conditions d'aujourd'hui ou de cette époque là... Pour pouvoir continuer à réfléchir avec Marx ?

Oui bien sûr, mais je pense tout de même que ça nous a servi et je pense que ça peut servir encore c'est une réflexion sérieuse sur les textes de Marx. Peut être comme disait Raymond Aron à juste titre si la génération qui a écrit *Lire le Capital* avait lu davantage Ricardo et Adam Smith ça aurait était plutôt bien, on aurait donner une vision meilleure du *Capital* de Marx. Mais on avait lu Smith et Ricardo en résumé on aurait pu les lire en entier mais bon.

En tout cas qu'avec Baudelot et Toiser, on a écrit un des bouquins les plus proches de cette pensée marxienne. C'est un livre qui s'appelle *Qui travaille pour Qui* et dans ce livre on a essayé de connecter et de montrer les classes sociales à la fois dans la production et dans la consommation et de connecter les deux. C'était un travail considérable parce que là on avait lu Ricardo. On avait lu tout ça, on avait suivi les leçons de Monsieur Raymond Aron, il avait raison et donc on a repris tout ça et on s'est dit les classes sociales ça existe au niveau de la production on le sait mais ça existe au niveau de la consommation. Et si on faisait la relation entre les deux ? Cela demandait qu'on prenne les tableaux macro économique de Leontief, les tableaux *input-output*, on a résolu 38 équations à 38 inconnus puisqu'il y avait 38 branches et 38 produits on avait utilisé la comptabilité en temps de travail qu'avait promue pour la première fois Alfred Sauvy ...

C'était quelle année tout ça ?

Ça doit êtres les années 79-80. Bon on s'est mis à ce travail là et finalement ça produit des résultats tout à fait intéressant : la quantité d'énergie consommée par les classes sociales est non seulement différente en quantité mais elle est aussi différente en qualité; lorsque les cadres supérieur consomment, ils ne consomment pas la même

chose que les ouvriers et ils ne font pas travailler les même gens. Peut être avait-on alors l'impression qu'on avait développé une théorie qui bouclera à tout jamais la bouche des adversaires. Aujourd'hui quand on réfléchit à cette situation des années 70-80 pour pouvoir travailler proprement, là aussi c'est pratique-théorique quand même, pour travailler proprement sur des statistiques on ne peut pas faire mettre en place une méthodologie extrêmement savante sur des données qui ne sont pas propres. Or les données propres, à l'époque dans l'INSEE, l'Institut National Français faisait des statistiques véritablement observées au maximum -parce que ce n'était jamais observé totalement- bien entendu par ce qu'ils appelaient des *années de base*. Donc l'année de base que nous avons utilisé en 79 c'était 1971. Il y a eu une distance oui, parce que maintenant les gens sont habitués de travailler sur des données plus rapprochées parce qu'on a des ordinateurs plus puissants. Quand on réfléchit par rapport à cette année-là en marxiste, si on voulait recommencer aujourd'hui, on aurait une grande difficulté très, très importante pour Marx. C'est qu'en 1971 les importations, les exportations de la France s'équilibraient à peu près. Or aujourd'hui nous nous trouvons dans un monde globalisé nous savons que la classe ouvrière américaine est en grande partie en Chine. Non seulement nous aurons les mêmes difficultés qu'en 71 mais il n'est pas sûr que ce qu'en isolant la France, produirait un travail satisfaisant. Voilà une première idée. Et d'autre part avec mondialisation, on ne peut plus raisonner les rapports de classe de la même façon. On se disait : les ouvriers français sont exploités par les patrons français et pour les importations, nous avions créé une branche « étranger » dans une logique économique très classique. Aujourd'hui, on ne peut plus raisonner tout à fait de la même façon. On sait très bien que quand on a dans la main cette calculette, on a un objet japonais. Mais il faut plutôt dire : c'est « made in japan » mais avec un esprit, un design japonais et une fabrication chinoise, c'est-à-dire les patrons sont japonais et les ouvriers sont chinois. Donc aujourd'hui si on analyse les luttes des classes pourquoi ne pas les analyser ? ne serait-ce que pour comprendre quelque chose au mouvement islamiste, on serait bien obligé d'analyser la lutte des classes a l'échelle mondiale. C'est sûrement très difficile. Et puis, il y aussi d'autres choses qui peuvent solliciter aujourd'hui la pratique théorique, où, quand on a fini un boulot, on se dit qu'on aurait pu faire mieux. Alors, on se sert du résultat pour faire quelque chose d'autre. La métaphore althussérienne de la pratique théorique, est une métaphore à laquelle je tiens. On se dit aujourd'hui « mais attention » quand vous prenez Leontief, on avait la production et la production pour Leontief c'est la somme des valeurs ajoutées. Donc on se dit après tout, si on réfléchit aujourd'hui en marxiste aux propos qu'on mis sur la table les écologistes, il y a quelque chose dans Marx qui dit que le travail n'est pas la seule source de valeur. Alors si on se disait aujourd'hui qu'est ce qu'on a produit par exemple supposons qu'on ai produit des vols aériens on produit on les vend donc il y a une production de vols aériens; on utilise du pétrole et si dans 100 ans il n'y a plus de pétrole à quel prix on devrait évaluer le pétrole que nous avons dépensé aujourd'hui. Alors on est amené a réfléchir à ce qu'est la production, si on réfléchissait à cette idée que le travail n'est pas la seule source de valeur mais que la nature est une source de valeur. Si on se disait par exemple la croissance économique dans laquelle nous avons vécu c'est une croissance indiscutable en terme de valeur ajouté, selon les principes de Leontief. Il y a des années de rupture il y a des crises des moments ou ça s'interrompt mais les flux sont supérieurs les uns aux autres. Mais par exemple si on prend un événement qui s'est produit en France il y quelques années : en Bretagne, une des régions les plus arrosées de France, une ville ne pouvait plus s'approvisionner d'eau

potable. Il a fallu apporter avec des camions citernes parce que l'eau était tellement polluée dans la région à cause de la production industrielle des porcs qui renvoie beaucoup de nitrate au sol et rend l'eau inconsommable. Et il y a eu des endroits, des années, des siècles où l'eau était gratuite. Et si aujourd'hui on voulait savoir si on est plus riche que hier, il faudrait évaluer l'eau de cette époque au prix où nous la payons aujourd'hui. Voilà un sacré boulot pour les marxistes, et pour tout les gens qui veulent s'intéresser sur l'origine de la richesse. Et la richesse ce n'est pas seulement la richesse marchande, c'est aussi tout satisfait des besoins humains, gratuitement ou non. Dans le livre qu'Orhan Pamuk a écrit sur Istanbul du temps où il était gosse, il décrit l'un de ses plaisirs d'enfant : monter sur les collines pour aller voir les incendies et il raconte qu'un navire soviétique a détruit un *yalı* de 100 mètres de long du 17ème siècle que l'on n'est plus aujourd'hui capable de le construire. Voilà qui remet sur le chantier, à la façon de Marx, la critique de l'économie politique. Et on s'aperçoit que cette lecture attentive de Marx, sur des problèmes l'actualité de notre planète globalisée, alors on a encore des sources d'inspiration, du travail pour demain.

On y reviendra à la fin de notre interview. Je voudrais revenir à vous-même en tant qu'assistant de Gurvitch vous faites les premiers pas d'une sociologie en France. Et comment ça se passait pour vous ? Vous êtes rentré du service militaire ils ont appelé pour vous demander...

Voilà, donc si tu veux on a bénéficié dans cette époque là des conséquences de l'explosion scolaire. J'étais professeur à Bastia et Collette aussi... alors pendant mon service militaire ils m'ont demandé « est ce que vous serez intéressé par un peu de sociologie » alors moi j'ai réfléchi parce que Bastia c'était très chaud, j'aimais les corses, je m'étais très bien entendu avec mes élèves de philosophie au lycée de Bastia. Je crois que Collette elle l'a regretté longtemps la décision que j'ai prise à ce moment la. C'est-à-dire carrière d'accord c'est bien ! Donc je ne connaissais pas la sociologie, sauf l'exposé à mes copains sur le suicide (rires) et quand même Marx je l'avais lu pendant ce temps-là. Alors j'ai dit je vais apprendre la statistique, de la sociologie empirique pendant que je ferai mon service militaire. Donc en étant au service militaire je savais que j'allais recevoir un poste en sociologie... Vous imaginez aujourd'hui la situation dans laquelle se trouve les plus brillants de mes étudiants qui ont écrit 10 fois ce que j'avais écrit à l'époque et qui se présentent devant des jurys où il y a un poste pour 100 personnes. C'est une situation beaucoup plus tendue et difficile. On avait une situation plus prévisible à cette époque là. Donc, pendant mon service militaire, je voulais faire une enquête et puis je vois un capitaine, et je lui dis vous ne voudriez pas que je passe un questionnaire auprès de mes soldats ?

C'est bizarre parce qu'à peu près à la même époque Bourdieu qui faisait son service militaire en Algérie était en train de faire des enquêtes, des travaux ...

C'est avant.

C'est avant mais vous ne saviez pas à l'époque qu'il faisait ça ...

Non, pas du tout. Mais lui il avait une grande longueur d'avance. J'ai connu quand même quelque chose de Bourdieu mais je ne savais pas que c'était Bourdieu. Quand je préparais le concours de l'École Normale Supérieure on avait bien sûr au programme l'histoire coloniale de l'Algérie. On avait l'Algérie à étudier et il avait déjà

publié ce magnifique, le petit *Que sais-je*. Je l'ai lu évidemment il y avait quelque chose qui nous avait servi beaucoup d'argument, c'était le partage de l'eau entre les algériens entre eux et aussi le scandale qui avait été la politique dans les années 1880 dans laquelle on avait décidé que les biens habous étaient les biens indivis et donc il suffisait qu'un type dise je le vends pour qu'on le vende. Je ne savais pas qui était Bourdieu, j'avais pris le *Que sais-je* sur l'Algérie pour m'instruire. J 'avais pas l'intention de devenir sociologue, j'étais un jeune étudiant mais de Bourdieu j'avais déjà lu ça au moins. Et donc quand on se trouvait avec ce capitaine il me dit « mais Monsieur le questionnaire moi je l'ai déjà fait. » et alors il avait fait un questionnaire, il disait : « Êtes-vous favorable à la réforme du service militaire ? Quelles sont les réformes qu'il faut apporter au service militaire ? » D'abord les types ils avaient répondu, on imagine comment « Mes enfants répondaient au questionnaire ! » (rires) Voilà comment ça s'était passait les jeunes avaient répondu bien sûr. « Avez-vous demandé leur profession du père? ». «On ne peut pas demander une chose comme ça hein ! »

Alors je me suis dit qu'est-ce qu'on va faire de ce matériel. Alors il m'est venu une idée et comme Pierre Macherey venait souvent à la maison, il m'a donné un coup de main. On a dit on va faire 2 paquets : on va diviser le questionnaire en 2 paquets. On va distinguer ceux qui connaissent la syntaxe et écrivent sans fautes, et ceux qui font beaucoup de fautes d'orthographe et qui maitrisent très mal le français. On a fait deux paquets. Et puis après j'ai regardé les questionnaires. C'était formidable. C'est que ceux qui maitrisaient mal le français et ceux qui le maitrisaient bien avaient des revendications totalement différentes à l'égard du service militaire. Totalement différente puisque les intellectuels, demandaient des réformes d'ordre symbolique : ils voulaient sortir en costume civil et ils voulaient éviter le salut en ville. Ils voulaient quand même accepter le salut mais en ville ils ne voulaient pas. Alors voilà, les revendications : ils demandaient une tenue civile, d'autre part l'abolition du salut et plus de respect, qu'on les traite mieux, qu'on ne les tutoie pas et toute une série de demandes. Et ceux qui écrivaient mal le français demandaient d'avoir des permissions plus fréquentes, l'abolition du quart de place (c'est-à-dire que quand on rentrait en permission on avait un billet SNCF avec 25 % on avait un quart de place à payer), ils voulaient l'abolition du quart de place et ils voulaient une tenue militaire propre pour rentrer chez eux. Et alors à ce moment là j'ai pris, en psychologie j'avais quand même étudié un peu de statistique, je me suis sorti mon bouquin j'ai calculé le chi-deux et il était très bon et ça m'a appris aussi une chose c'est qu'on peut parfois obtenir de bons résultats avec des données imparfaites. Et j'étais content d'avoir fait ça, parce que j'étais très angoissé d'aller enseigner à la fac. Tous les universitaires que j'avais lus, dans les générations antérieures devenaient assistants quand ils avaient 40 ans. Moi j'étais là j'allais être assistant, je débutais, et je connaissais à peine de la sociologie. J'avais une peur bleu de commencer dans cette carrière.

Quel âge vous aviez ?

J'avais en 1964...en 1962 j'ai passé l'agrégation, 1962-1963 Bastia, 1964 j'avais 26 ans quand j'ai commencé. Bon voilà à ce moment là, pendant cette période d'intenses préparations j'ai dit m... il faut que je lise des trucs alors c'est le *Travail et travailleurs en Algérie* de Bourdieu. J'en écrit un contre rendu pour la revue du parti communiste

Vous êtiez toujours membre du parti ?

A l'époque oui oui bien sûr ! Et puis j'ai dit à Althusser que c'est un livre formidable mais à l'époque sur l'Algérie il y avait aussi dans le parti communiste des doctrinaires si vous voulez. Bourdieu il n'était pas considéré assez doctrinaire. Il y avait le livre d'un type dont je ne me rappelle plus le nom, il parait que c'était un bon militant mais…

Ils produisait la version officielle ?

Officielle voilà ! Et quand même Louis Althusser avait assez d'influence dans la revue qui s'appelle *La pensée* pour faire paraître ce compte rendu qui fut très favorable et admiratif du travail de Pierre Bourdieu d'Abdelmelek Sayad et *Le Déracinement* et tout ça. J'ai lu tout ça au service militaire donc j'ai appris ça et puis après finalement j'ai voulu travailler simultanément avec Althusser puis avec Bourdieu parce que j'étais le collègue de Passeron à la Sorbonne qui lui était beaucoup plus ancien. Dans ma génération il y a eu beaucoup de gens qui ont eu la même carrière que moi, j'avais pas trop de souci à me faire mais je m'en faisait parce que je me disais après tout si je ne suis pas à la hauteur de ce poste qu'on t'offre comme ça, c'est bien beau. Mais il a fallu s'y mettre et donc j'ai demander a Althusser si je pouvais travailler, s'il connaissait Bourdieu, oui il connaissait Bourdieu et il m'a recommandé.

À l'époque Bourdieu était?

Il était déjà aux Hautes Études. Il était peu de temps assistant à la Sorbonne moi je l'ai pas eu à ce moment là. Il a été assistant à Lille, c'est là qu'il avait fait les enquêtes sur le musée de Lille, dans *l'Amour de l'Art* il y a beaucoup de citation qui vient de Lille. Il y a l'ouvrier qui dit « Moi j'y comprend rien, c'est tout de la peinture » (rires) qui est cité dans *l'Amour de l'Art.*

Et vous avez demandez de…

Et oui ! Il m'avait confié un travail que j'ai fait, je l'ai pas fait en entier parce que je ne me sentais pas très bien à la Sorbonne, ça ne me plaisait pas trop comme milieu; ma femme était à Tours il fallait faire tout le temps ce voyage je ramenais des kilos, comme j'avais peur de ne pas savoir faire mon cours je partais dans le train avec des kilos de livre…

Vous dites que vous n'aimiez pas beaucoup l'atmosphère à la Sorbonne…

Mais parce qu' à la Sorbonne en dehors des étudiants normaux, sympas et qui demandait à apprendre, il y avait beaucoup d'étudiants qui étaient des espèces de gens que Bourdieu appelait *Les Héritiers*, qui étaient des grands penseurs et qui vous questionnaient sur le dernier bouquin ou article que vous avez écrit. « Vous avez écrit sur M. Bourdieu que… »alors qu'on était entrain d'étudier la façon de faire un tableau croisé à deux variables. Mais on a quand même fait des choses à cette époque là.

Si vous voulez ce qui s'est passé un jour je me souviens très bien, Gurvitch était mort, j'étais l'assistant de Gurvitch et puis j'étais devenu l'assistant d'Aron puisque c'était lui le patron. Le gouvernement on s'était aperçu qu'il y avait une croissance des effectifs mais on ne savait pas grande chose sur l'orientation que ça pouvait prendre

donc ils avaient construit, en dehors de la Sorbonne, à Censier ce centre du Censier qui devait faire des travaux pratiques. Aron qui était un homme, un grand intellectuel, un bourgeois, tout ce qu'on veut, mais c'était quelqu'un qui était soucieux de son métier et il dit « Monsieur Establet vous voulez qu'on aille voir un peu les salles de Censier ? ». Et puis dans les bibliothèques on avait fait, on avait un peu appliqué la pédagogie des *Héritiers*, c'est-à-dire on ne va pas faire une bibliothèque où il y a tous les livres parce que les étudiants de quoi ils ont besoin ? Il y a des livres au programme et bien on va mette vingt Durkheim comme ça alors le type il verra et si il a besoin du *Suicide* il lit le *Suicide* ou bien de *la Division du Travail Social* il n'a pas besoin d'avoir des commentaires sur Durkheim, ils sont des débutants. Aron était tout à fait d'accord pour qu'on agisse ainsi. Et puis quelque temps après arrive la rentrée des étudiants et moi j'avais une salle comme celle là (petite) et rentrent 160 étudiants il y avait une salle prévu pour trente. Les étudiants commencent à s'agiter, je téléphone « Establet passez au bureau tout de suite ». Après je suis passé au bureau de Raymond Aron « Expliquez-moi est ce que c'est bien comme ça ? Combien? » Alors il téléphone à Passeron. Pareil avec lui. Quand il y a un nombre normal d'étudiant ça allait bien dans les amphis Richelieu. Mais pour faire des travaux pratiques dans les amphis Richelieu ce n'est pas vraiment commode. Alors Raymond Aron prend son téléphone li appelle le ministre, il explique et puis il dit « D'accord, bon c'est très bien », il raccroche. Il téléphone à Passeron il dit « est ce que vous connaissez des gens qui peuvent venir faire les cours maintenant parce qu'on a débloqué 30 heures de cours » trente heures comme ça (rires). C'était l'époque des Trente Glorieuses quand il y avait un problème Raymond Aron -si ça aurait été un autre peut-être que le ministre aurait l'envoyer sur les roses- mais il l'a téléphoné il lui a résolu la question, du coup ça était très positif parce qu'on a recruté un tas de gens. Par exemple on a recruté, qui a accepté quelqu'un qui était vraiment très sympa c'est Raymonde Moulin celle qui a fait *La sociologie de l'architecture*, *Le marché de la peinture* un et on a décidé de faire un boulot collectif. Cette année là on a fait un boulot collectif. On s'est partagé le boulot, il y avait ceux qui expliquaient les auteurs et il y avait ceux qui faisait les enquêtes; moi je me suis mis du coté des enquêtes; et on faisait d'enquêtes faire le travail aux étudiants on leur faisait faire du codage. On n'a pas fait un enquête -j'ai fait ça plus tard avec Baudelot dans l'année qui suivait-, mais on faisait au moins ceci : on avait demandé à Bourdieu de nous donner des facsimiles des questionnaires de *l'Amour de l'Art* des ….. En reproduction et on faisait faire aux étudiants le codage du questionnaire, les croisements etc. C'est la première fois qu'on a introduit à la Sorbonne un travail empirique comme un travail, les étudiants avaient un cahier de T.P. On avait conçu une pédagogie explicite et quand on passait l'examen on avait son cahier de T.P. Et Raymond Aron,qui faisait passer les oraux, regardait le cahier de T.P. il a joué le jeu de cette pédagogie rationnelle. *Les Héritiers* volià un livre qui nous a beaucoup inspiré dans la pratique. Et puis après j'ai demandé un poste a Tours pour me rapprocher de ma famille.

C'était quelle année ?

C'était 67-68…

En 68 vous étiez à Paris ?

Non à Tours. En 67-68 j'ai connu la Tours et c'était grandiose. C'est des choses

dont on ne parle pas beaucoup parce que par exemple il y avait un syndicat du CGT de cheminot extrêmement puissant et les étudiants ont défilé et à ce moment là où il y a eu la Grande Répression des étudiants à Paris les maoïstes tourangeaux et les gauchistes tourangeaux avaient une certaine influence mais il y avait pas seulement les maoïstes il y avait plein d'autre gens. Ils criaient « étudiants solidaires des ouvriers » et les ouvriers criaient « ouvriers solidaires des étudiants ». Voilà c'était quelque chose parce que là il n'y avait pas le dogmatisme qu'il y avait à Paris.

C'est ce dogmatisme qui vous a éloigné de Paris ?

Tours, c'était une université qui se constituait, c'était sympathique et j'étais bien dans cette ville-là et bien l'université qui se constituait... moi j'ai connu 68 là et il y a des choses dont on parle pas beaucoup dans les journaux par exemple les manifestation des étudiants, des ouvriers qui criaient ce genre de chose et manifestaient tranquillement aux côtés des étudiants sans qu'il y ait des services d'ordre de différentes organisations qui interviennent c'était une année où les choses étaient plus simple. Je veux dire il y avait le pouvoir et puis il y avait les ennemis du pouvoir c'était plus facile plus simple bien sûr ça ne veut pas dire qu'il ne se passait de magouille mais bon enfin c'était comme ça ! C'est à ce moment là que je me suis dit la meilleure solution pour apprendre l'enquête aux étudiants c'est qu'on fasse une enquête chaque année et de 1967 à 1998 où j'ai pris ma retraite j'ai fait une enquête (N=1000 ou plus) par an avec mes étudiants. La chance que j'ai eu c'est que la croissance des effectifs permettait l'enseignement de masse. Beaucoup de gens se plaignent de l'enseignement de masse. Mais, quand vous faites des questionnaires, quand on enseigne le questionnaire, c'est une chance énorme parce que si chaque étudiant fait 10 questionnaires avec 140 étudiants vous faites 1400 questionnaires et avec 1400 questionnaires vous faites une enquête. Ça demande de l'énergie, ça demande de l'investissement, ça demande d'assurer la cohésion du groupe, de veiller aux délais. Mais ce que j'ai fait, plein d'amis continuent à le faire. Mohamed Dendani qui a été nommé a continué à faire ce travail. C'est une chose qui continue à l'Université d'Aix en tout cas Christian faisait le même travail, à l'Université de Lille, à l'École Nationale de la Statistique, puis à l'Université de Nantes.

Question personnelle que peut être vous ne vous répondrait pas, vous avez dit que vous étiez membre du parti communiste et je sais que vous l'avez quitté. Qu'est-ce qui s'est passé ?

Oui j'ai quitté le parti communiste en 1968 j'étais en désaccord profond avec le parti communiste. Il y avait la question de la Chine mais au delà de la question chinoise il y a une autre question qui nous a rapproché de Bourdieu. Dans le parti communiste quand même ils ont fait un truc scandaleux : quand on a publié *l'École capitaliste en France* ils ont fait un numéro spécial de *La Nouvelle Critique* sur la page numéro 1 on voit un bûcher nazi où l'on jette des livres et, sous le titre suggestif « faut-il brûler l'école ? » ils ont demandé à des intellectuels communistes de réfuter simultanément *Les Héritiers* , *La Reproduction, L'École capitaliste en France* comme si nous étions des nazis qui voulaient détruire l'école. Dans l'école française le parti communiste au moins dans le secondaire avait un poids énorme; toute critique de l'école était interdite on ne pouvait pas formuler la moindre critique : l'école c'était bien. On ne pouvait pas dire que les contenus scolaires étaient critiquables, qu'il y

avait une violence symbolique, tous ces machins qui sont pourtant des choses tout à fait censées et importante à définir et qui sont tout à fait dans la lignée du marxisme, il ne voulaient pas entendre parler. Du coup, la révolution culturelle nous a séduit, peut-être à tort, puisque de toute façon on ne savait rien de la Chine -c'était si loin- et on n'y avait jamais mis les pieds en Chine et on ne connaissait pas le chinois. Donc on aurait mieux aimé la révolution culturelle ça nous disait quelque chose c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de révolutionner les moyens de production mais il faut aussi révolutionner les contenus scolaires si on veut promouvoir l'union du travail manuel et intellectuel. Moi je crois à ça même maintenant, pas à la révolution culturelle parce que je ne sais pas ce qui s'est passé, mais je ne suis pas prêt à prendre non plus pour argent comptant les chinois qui sont au pouvoir aujourd'hui.

Parce que quand il y a eu les événements de 68 le parti communiste a été du coté des professeurs non pas celui des étudiants. Les professeurs n'étaient pas du coté des étudiants ça il ne faut jamais l'oublier: dès qu'il y avait une manifestation dans les lycées les professeurs de la gauche syndiquée et notamment les communistes qui étaient le parti dominant dans les lycées étaient contre les lycéens c'est là que j'étais le plus en désaccord avec eux.

Je vais revenir sur comment ça s'est passé avec Gurvitch... Est ce qu'il y avait...?

Gurvitch il était très fatigué et il était très vieux mais je peux raconter quelque chose qui est assez important sur Gurvitch. Comme j'allais souvent chez Gurvitch, il était cardiaque vous voyez il nous convoquait il était souvent très coléreux « Monsieur je vous fais savoir que je suis très mécontent des assistants » (d'une voix grave). En effet il était mécontents des assistants d'Aron. C'était la guerre des chefs et ces deux-trois fois j'ai été amené à aller chez Gurvitch et j'habitais Tours et ça me faisait perdre une journée pour aller chez Gurvitch et donc j'allais chez Gurvitch qui était très malade et puis j'ai eu sa femme. Un jour sa femme quand Gurvitch était pas rentré- il était chez le médecin-, donc elle m'a retenu elle m'a parlé, elle m'a dit « vous savez quand on était jeune à Saint-Pétersbourg mon mari les gens ne voulait pas croire qu'il était professeur à l'université » etc. Gurvitch en Russie-c'est lui qui me l'a raconté- a passé une thèse de doctorat de théologie. et dans sa thèse qu'il avait développé, il avait soutenu l'idée que l'apocalypse de Jean « ce qui a scandalisé mes maîtres, que l'apocalypse de Jean avait pour conséquence naturelle la promotion du communisme international. » (rires) Alors comme il était assez bon, les curés et les popes lui ont donné son habilitation. Puis quelque temps après la révolution, il y avait un meeting. Gurvitch là était commissaire du peuple alors il intervient dans un truc dans une réunion et il voit arriver son ancien directeur de thèse, le curé, l'archi-pope il dit « ah ! maintenant monsieur Gurvitch nous sommes tous d'accord » et Gurvitch il a dit « oui mais maintenant c'est moi qui ne suis plus d'accord avec eux » (rires). Et alors Gurvitch est parti, il a quitté la Russie parce qu'il estimait qu'on violait les règles d'autogestion il est parti en Allemagne là bas il a fait une thèse sur Fink. C'est un exilé puis il est arrivé le sympathique camarade Adolphe au pouvoir. Il a été obligé de partir. Heureusement il a eu un poste à Strasbourg et puis quand il était à Strasbourg il y a eu encore le Père Adolphe qui est arrivé et donc il est parti aux États-Unis. Sa femme qui m'avait raconté tout ça a eu un rôle absolument essentiel dans la Deuxième Guerre Mondiale que personne ne connaît et que je connais et que je vous dis maintenant c'est qu'elle a fait le dictionnaire anglo-russe qui a servi à l'armée américaine. Il y a un exemplaire à l'Université d'Aix, j'espère qu'il ne sera pas volé.

C'est où qu'il a fait des études de sociologie ?

Il a fait des études de sociologie à Strasbourg chez Halbwachs. Il a fait un truc de théologie historique à Saint Petersburg ou à Moscou je ne me souviens plus de la ville mais dans un grande ville soviétique où il a été commissaire du peuple. Et puis il a été émigré à l'Allemagne il a passé une thèse sur Fink un des phénoménologues contemporain de Husserl; après il est passé en France, il a fait de la sociologie à l'Université de Strasbourg avec Halbwachs en gros il était obligé de foutre le camp puisque la France était envahie. Il s'est trouvé aux États-Unis, là sa femme elle a fait le petit dictionnaire qui a servi aux officiers américains à communiquer avec l'armée rouge. Et l'histoire ne s'arrête pas là. Avec l'arrivée de Nikita Khroutchev, les relations se sont détendues et de nombreux dignitaires soviétiques étaient invités à Paris. Les professeurs à Sorbonne étaient invités. Gurvitch était invité, au milieu de la réception il lui a dit en russe: « Toi rappelles toi qui... » Il lui a donné les noms des gens qu'il avait fait fusiller. Alors à ce moment là les flics arrivent et Gurvitch était ramené au commissariat; on lui dit « quelle est votre profession ? », « Professeur à la Sorbonne». Et donc Gurvitch il a fait ça pendant toute sa vie. À chaque fois qu'il y avait un soviétique qui venait faire une conférence il intervenait en russe et on lui répondait en russe. Parce qu'on était dans la fraternisation avec tout ces dirigeants et alors à un moment donné je ne sais pas c'était le temps de Brejnev je crois, il a écrit une lettre - sa femme faisait pression sur Gurvitch pour qu'il retourne à l'Union Soviétique- alors il disait je veux bien retourner à l'union soviétique à deux conditions :

– pouvoir consulter les archives de l'usine dont il avait était commissaire du peuple pour en pouvoir faire une publication.

– pouvoir s'adresser aux ouvriers des usines en russe sur le thème qui lui convenait.

Alors bien sûr les types disaient « Nyet ! Nyet ! » Et finalement l'année c'est en 66-67 je pense sa femme a fait de telle pression qu'il supprimé la deuxième condition et à ce moment là il a reçu l'autorisation de se rendre en Union Soviétique et un mois après il est mort.

Quelle est la place de Marx dans le cursus de sociologie de Gurvitch ?

Le Capital était au programme bien sur le livre I du *Capital* il y avait je me souviens très bien du programme, *le Suicide* de Durkheim. Il y avait les œuvres des professeurs. Il avait mis *Les luttes des classes en France* et puis il y avait *La vocation actuelle de sociologie* de Gurvitch et *La mentalité primitive* de Lucien Levy-Bruhl.

Et ce qu'on parlait d'une sociologie Marxiste ? Est ce que c'était l'ordre du jour ou seulement on parlait de Marx seulement en terme de philosophie ?

On était bien supposé de faire de la sociologie marxiste... Parmi les anciens il n'y avait pas beaucoup de sociologie marxiste. On va étudier la réalité sociale et puis voilà et étudier la base économique ces machins là. Je pense qu'au bout d'un moment dans le travail théorique qui consiste à se poser des questions, des problématiques marxistes et puis on se confronte par ailleurs avec la réalité des données et on se concentre petit à petit, on doit probablement transformer les concepts qu'on avait au départ et les ajuster à la réalité. Bien sûr qu'on a toujours été intéressé Christian

(Baudelot) et moi par la dépendance que pouvait avoir l'économie, l'école par rapport à l'économie ça nous avait beaucoup intéressé. Le coût du système scolaire. On ne s'est non seulement intéressé au marxisme mais on s'est intéressé aux économistes. Mais à partir du moment où on devient marxiste au 20 ème siècle vous avez besoin de faire exactement ce que faisait Marx de sont temps : il faut lire Gary Becker, il faut lire les néoconservateurs américains, il faut lire tout ça, parce que la doctrine de Milton Friedman, on est obligé de le connaitre. Je crois que les questions en terme de classe sociale se posent toujours. Nous, on n'avait pas beaucoup de modèle de sociologue marxiste. On avait comme modèle Pierre Bourdieu qui était le plus proche même s'il n'était pas typiquement marxiste. C'est quand même quelqu'un qui toute sa vie a étudié les classes sociales, les groupes sociaux dans le détail de leurs pratiques. Moi je me sentais plus près de lui que Touraine par exemple. Je trouve Touraine très abstrait mais pourtant il a eu des disciples qui l'ont suivi, Renaud Sainsaulieu par exemple, qui ont mené des investigations sur l'identité du travail qui sont de vrais et solides recherches empiriques.

Et s'il fallait... Comment dire? En fait vous avez parlé des classes sociales ; quels sont les autres concepts qui vous étaient utiles dans « la boîte à outil » de Marx?

Moi je pense dans la pensée de Marx comme le souligne Althusser n'était pas si loin de ce que dit Durkheim si on regarde bien; ce que dit sous d'autres formes Bourdieu; c'est-à-dire qu'Althusser disait parfois que l'homme est par nature un animal idéologique c'est-à-dire qu'on vit dans l'idéologie, c'est après qu'on a rapport au réel comme ça. On baigne dans une vision du monde qui vous a été inculquée.

Des prénotions de Durkheim...

Et oui ! Chez Durkheim les prénotions, c'est moins joli que l'idéologie mais c'est vrai parce que les prénotions, ce n'est pas les préjugés : ce sont les éléments à partir desquels se constituent les préjugés. C'est-à-dire les concepts élémentaires qui eux même sont fabriqués sociologiquement. Puis en retrouvant ça aussi finalement la plus grande philosophie qui soit, c'est la philosophie de Platon qui consiste à dire quand on veut créer un épistémè on doit d'abord sortir de la doxa. C'est Platon qui montre ça. Il a un extraordinaire façon de montrer même à l'égard de sa propre théorie dans la *République*. Je préfère cette espèce de mise en question des évidences et c'est vrai que quand on vit alors il faut expliquer pourquoi il y a ces prénotions, ces idéologies de classe. Et le travail théorique que nous avons à faire sur la réalité sociale consiste à mettre en question ces idées que nous avons héritées et qui constamment nous reviennent; on n'est jamais sorti de la caverne.

Akademik Sloganların Göstergebilim Açısından İncelenmesi

Doç. Dr. İlhami Sığırcı*

0. Genel Gözlemler

Her göstergenin bir anlamı vardır. Günlük yaşantımızda da davranışlarımızı ve ilişkilerimizi yönlendiren göstergelerin olduğunu saptarız. Bu göstergelerin ortaya çıkmasının en somut örnekleri arasında, her üniversitenin web sitesine girdiğimizde karşımıza çıkan üniversite amblemleri ve sloganlarıdır. Göstergebilimsel açıdan bakıldığında, hiç kuşku yok ki bütün bunların çok önemli anlamlar taşıdığı gerçeği yadsınamaz.

Göstergebilim durup dururken, hiç yoktan ortaya çıkmamıştır (Kıran, 1990:51), dillerle ve göstergeyle ilgili sorular geçmişten günümüze sürekli olarak sorula gelmiştir. Başlangıçta, usçu ve deneyci stoacılar gösterge üzerine düşünürler, göstergeye mantıksal açıdan yaklaşırlar. Göstergebilimin ilk dönemi olarak adlandırabilecek bu çalışmalarda her ne kadar semiyotik sözcüğüne rastlanmaktaysa da, genel gösterge kuramından çok, bir dil felsefesinin geliştirildiği görülür. 17. ve 18. yüzyılda ise anlamlamayla (Locke, Leibniz, Condillac, Diderot, vb. gibi) birlikte dilin genel bir kuramı oluşur. Bu yüzyıldaki düşünürler, bir toplumun özgür bireylerinin duyularında düşünceciliğin gerçekleşmesini kanıtlamak için, göstergeyi ulaşmak istedikleri düşünceciliğin duyarlı yeri olarak tasarlarlar. Göstergenin ana kalıbının ve gösterge çeşitlerinin sorgulanmasıyla, göstergebilim dilin temel kavram ve anlamlı düzgülerinin araştırıldığı bir alan durumuna gelir. Böylece çeşitli görsel imgeler, sinema, resim, kısaca, görsel ya da görsel olmayan, bir alıcıyla verici arasında bir ileti iletebilen her şey bir dil yetisi olarak tasarlanır. Bunların çözümlenmesi yalnızca göstergebilim adındaki bilim yardımıyla gerçekleşebilir. Göstergebilim Ch. S. Peirce (1839-1914) ve F. de Saussure'ün (1857-1913) çalışmalarıyla Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde eşzamanlı, ama birbirinden habersiz şekilde ortaya çıkar. Ama göstergebilimle ilgili temel çalışmalar 1960'lı yıllarda başlar, o yıllarda zor ve anlaşılmazdı. Daha sonraki yıllarda formüller oldukça basite indirgenerek, hatta kimi zaman neredeyse hiç kullanılmadan çözümlemeler yapılmaya başlandı. Göstergebilim, edebiyat, dilbilim, mantık, felsefe bölümlerinde ve ilk ve orta öğretimde öğretilmeye başlandı.

Avrupa kaynaklı göstergebilim, başlangıcından bu yana inceleme konusu olarak her zaman anlam ve anlamlama olgusunu merkeze almıştır ve anlatısallık üzerine kurulmuştur. A. J. Greimas ve çevresi, anlamlı bütünlükleri çözümlemede tümceyi çözümlemek yeterli olmadığından, tümce ötesi yapıların anlamlarını da çözümlemeye girişirler. Ele alınıp incelenen ilk metinler de anlatısal metinlerdir. Göstergebilimin, bugün ulaştığı son aşama göz önüne alınırsa, dilsel ya da dil dışı her türlü anlamlı

* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

yapıyı çözümleyebilecek duruma geldiği söylenebilir. Geliştirilen göstergebilim kuramı, yalnızca anlatılarla sınırlı değil, her türden insan iletişimindeki yaklaşımları da çözümleyebilecek niteliktedir.

İnsanların farklı ortam ve bağlamlarda ürettiği, anlamlandırdığı göstergeler çeşitli bakımlardan sınıflandırılabilir : Dil dışı göstergeler olarak, doğal göstergeler, belirtiler, görüntüsel göstergeler, belirtkeler ve semptomlar sayılabilir (Günay, 2002:159). Bu biçimde sınıflandırılan göstergelerin hepsinin ortak amacı iletişim için üretilmiş olmalarıdır.

1. Giriş

Özellikle 80'li yıllardan sonra görsel tanıtıma doğru bir eğilim vardır. Bu eğilimden üniversitelerin etkilenmemesi neredeyse olanaksızdır. Büyük ölçüde de etkilendikleri görülür. Gerek devlet gerekse vakıf üniversiteleri kendilerini tanıtmak ve hedeflerini alıcılarına aktarmak gereksinimi duyarlar. Bu gereksinimi karşılamak için çeşitli yollara başvururlar. Bunlardan en önemlileri amblem ve sloganlardır. Bazen her ikisi birlikte kullanılır, hatta bazen amblem ve slogan tanıtım için yeterli olmaz ve üniversiteden görüntülerle de desteklenir. Üretilen her gösterge üniversitenin kendisini başkalarına anlatmak, tanıtmak, varılacak hedefini göstermek amacını taşır.

Bu tür araçlar birer tanıtım aracı olarak düşünülebilir. Tanıtım ne tür olursa olsun, hedef kitlenin yönlendirilmesi ya da beklentisi biçiminde hazırlanır. Burada temel amaç, alıcıyı etkilemek, yani seçimini yönlendirmektir. Burada üretilen görsel ve dilsel göstergelerin belli bir alıcı ve belli bir amaç için üretilmiştir. Kaldı ki her tür gösterge iletişim amaçlı üretilir. Üniversiteler için üretilen göstergelerin büyük çoğunluğu, üniversitenin geçmişi, kültürü ve sosyal ortamıyla yakından ilgilidir. Burada kullanılan göstergelerin düz anlamlı ve özellikle de çağrışımsal anlamları değişik gösterge türlerinin birbiriyle olan ilişkisi ve uyumu anlamı oluşturma açısından büyük önem taşır.

Biz görsel göstergeleri benzerlik ilişkisine dayanarak okuruz. Bu ilişki toplumsal, kültürel, bireysel, vb. öğelerle kurulur ve görsel açıdan kodlanmış ikonografilerle oluşur." (Günay, 2002: 158).

Üniversitelerin kullandıkları slogan ve amblemler bir tür reklam gibi her yerde karşımıza çıkar ve düşüncelerimizi etkileyecek kadar ileri gidebilir. O halde, şu sorular aklımıza gelir. Bu amblemlerin ve sloganların amacı nedir? Üniversite yazınsal göstergesini ve görüntüsel göstergesini nasıl ve neye göre oluşturur? Kullandığı yöntemler nelerdir? Üniversite göndergesini en başarılı şekilde nasıl aktarır? Bu aktarımın birey, özelliklede öğrenci davranışları üzerinde ne gibi etkileri olur? Bu slogan ve amblemler arasında bir bütünlük var mı? Başka bir deyişle, görüntüsel göstergeyle yazınsal gösterge birbirini tamamlıyor mu? Yoksa ayrışıyor mu? Ya da her iki gösterge de tamamıyla başka şeyler mi anlatıyorlar? Özel ve devlet üniversitelerinin kullandığı amblem ve sloganlar değişiklik gösteriyor mu? Gösteriyorsa, bunlar ne tür değişikler ve nedenleri nedir? vb. Bu sorulara verilecek yanıtlar araştırmamızın genel çerçevesini oluşturacak, sonuç bölümünde ise bu araştırmayla ilgili bulgular ve genel değerlendirmeler ortaya konmaya çalışılacaktır. Türkiye üniversitelerinin kullandıkları slogan ve amblemlerin

araştırılması ilk defa yapılan bir çalışma olduğundan dolayı oldukça önemli bir çaba gerektirdiği ve çeşitli düzeylerde zorluklar içerdiği yadsınamaz.

2. Devlet üniversitelerin kullandığı slogan ve amblemler

Aşağıdaki çizelgede hem amblem hem de slogan kullanan devlet üniversitelerini ele alıyoruz, sadece amblem veya slogan kullanan üniversiteleri bu araştırmaya katmayacağımızı burada anımsatmak isteriz.

		Devlet Üniversiteleri	
	Üniversitenin Adı	**Üniversitenin Kullandığı Slogan**	**Amblem Kullanıp Kullanmadığı**
1	Afyon Kocatepe Üniversitesi	ANADOLU'NUN PARLAYAN YILDIZI	+
2	Harran Üniversitesi	"Bin Yıl kadar köklü, On yıl kadar genç..."	+
3	Erciyes Üniversitesi	*Dinamik Kadro Eğitimde Geniş Olanaklar* "Okul genç beyinlere insanlığa saygıyı, millet ve ülkeye sevgiyi, bağımsızlık onurunu öğretir	+
4	Gazi Üniversitesi	Gazili olmak farklılıktır... Bilgiyi hayata dönüştürür...	+
5	Hacettepe Üniversitesi	*"daha ileriye... en iyiye...*	+
6	Kırıkkale Üniversitesi	*Atatürk'ün izinde, en ileriye...*	+
7	Kocaeli Üniversitesi	Türkiye'nin çağdaş Cumhuriyet üniversitelerinden birisi olan Kocaeli Üniversitesi, 21. yüzyıla yakışır bir üniversite olmak için çalışıyor	+
8	İnönü Üniversitesi	*Geleceğinize yeniden yön verin"*	+
9	İstanbul Teknik Üniversitesi	1773' ten 2006'ya asırlardır çağdaş	+
10	Trakya Üniversitesi	"Geleceğe Köprü "	+
11	Muğla Üniversitesi	Genç, Üretken, Nitelikli bilginin sevgiyle bütünleştiği bilge üniversite	+
13	Niğde Üniversitesi	Anadolu'nun bilime açılan kapısı..."	+
14	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	"Doğu Bölgesi için Van Gölü sahillerinin en güzel bir yerinde ilkokul ve nihayet üniversitesiyle modern bir kültür şehri oluşturma yolunda şimdiden faaliyete geçilmelidir" (1 kasım 1937)	+

Çizelge 1

3. Vakıf üniversitelerinin kullandığı amblem ve sloganlar:

Aşağıdaki tabloda hem amblem hem de slogan kullanan vakıf üniversitelerini veriyoruz.

		Vakıf Üniversiteleri	
	Üniversitenin Adı	**Üniversitenin Kullandığı Slogan**	**Amblem Kullanıp Kullanmadığı**
1	İstanbul Bilgi Üniversitesi	"GELECEĞE İZ BIRAKIN..." MAKE[1] YOUR MARK İN THE FUTUR...	+
2	Bahçeşehir Üniversitesi	"Eğitim geleceği düşünmektir"	+
3	İstanbul Bilgi Üniversitesi	"OKUL İÇİN DEĞİL YAŞAM İÇİN ÖĞRENMELİYİZ" non scholae sed vitae discumus	+
4	Yaşar Üniversitesi	"Bilim, Birlik, Başarı"	+
5	İstanbul Kültür Üniversitesi	"Geleceğe emin adımlarla ulaşın." "Eğitiminizi çağdaş bir anlayışla tamamlayın."	+
6	İzmir Ekonomi Üniversitesi	"Geleceği Yönetmek..."	+
7	Ufuk Üniversitesi	"GELECEĞİNİZİN BAŞLADIĞI YER BİLİNÇLİ BİR TERCİH KALİTELİ BİR EĞİTİM GÜVENLİ BİR GELECEK"	+
8	Okan Üniversitesi	Bilimden uygulamaya köprü	+
9	Kadir Has Üniversitesi	Eğitimin güçlü sesi Ülkemizin en hızlı gelişen üniversitesine sizi de bekliyoruz"	+
10	İstanbul Ticaret Üniversitesi	"Uygulamalı eğitimde tartışılmaz seçenek üstünlüğü"	+

Çizelge 2

2. Bütüncenin genel özellikleri

53 devlet ve 24 vakıf üniversitesiyle ilgili gerçekleştirmiş olduğumuz araştırma sonucunda, devlet üniversitelerinin yalnızca on dört tanesi, vakıf üniversitelerinin de on tanesinin hem slogan hem de amblem kullandığını saptıyoruz. Kullanılan sloganların ortak özelliği devlet ve vakıf üniversitelerinde birçoğunun *geleceğe* göndermede bulunmasıdır. Bazıları ise eğitimdeki kaliteyi ön plana çıkaracak bir slogan, veya Mustafa Kemal Atatürk'ün eğitimle ya da üniversitenin bulunduğu bölge ile ilgili söylediği bir sözü slogan olarak kullanır. Ayrıntılı incelediğimiz slogan kullanan 24 üniversiteden neredeyse tamamına yakınının hem slogan hem de amblem kullandığını saptıyoruz. Bu amblem ve sloganların dışında üniversitelerin logolarında, görüntüsel göstergelerinde kullanıldığını gözlemliyoruz. Kullanılan görüntüsel göstergeler arasında çeşitlilik söz konusudur. Bazen devlet üniversitelerinde Mustafa Kemal Atatürk'ün askeri yada sivil bir resmi (8 defa), ama vakıf üniversitelerinde bu görüntüsel göstergenin kullanılmadığını belirtmek gerekir. Kimi üniversiteler yerleşkelerinden bir resim kullanmaktadırlar: Cumhuriyet Üni., 19 Mayıs Üni., İzmir İleri Teknoloji

1 Çizelgede yer alan sloganlar ilgili üniversitelerin yazdıkları biçimde yazılmıştır.

Enstitüsü. Bazen de kartal, arı ve şahin gibi amblemler kullanırlar. Bütüncemizle ilgili bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra sloganların incelenmesine geçebiliriz.

3. Sloganların Göstergebilimsel Okunması

Bu sloganlarda anlam katmanlarını ve anlamın nasıl oluştuğunu daha iyi ortaya çıkarmak için kesitleme yoluna gideceğiz. Başka bir deyişle, bütüncemizin tamamını ele alarak buradaki anlam katmanlarını belirlemeye çalışacağız. Her kesitlemeyi belirli bir anlamsal yapıyı ortaya koymak için yapacağız. Bütüncemizi toplu olarak göz önünde bulundurursak dört türlü kesitleme yapmak olasıdır:

3.1. Birinci Kesitleme

Geleceğe Yönelik Sloganlar:

- daha ileriye...en ileriye... (Hacettepe Üniversitesi)
- Atatürk'ün izinde en ileriye... (Kırıkkale Üniversitesi)
- Geleceğinize yeniden yön verin... (İnönü Üniversitesi)
- Geleceğe iz bırakın... (Atılım Üniversitesi)
- Geleceğe emin adımlarla ulaşın (İstanbul Kültür Üniv.)
- Geleceğe köprü (Trakya Üniversitesi)
- Geleceğinizin başladığı yer, bilinçli bir tercih, kaliteli bir eğitim, güvenli bir gelecek (Ufuk Üniversitesi)

Değişmeyenler : Gelecek

Değişenler : Renkler, sloganın yerleşim biçimi.

Bu kesitlemedeki sloganların hepsinin ortak özelliği geleceğe yönelik sloganlar olmalarıdır. Bunların bir çoğu eksiltili tümcelerden oluşur. Bu durumda, alıcıdan üretilen sloganı tamamlaması istenmektedir. Bu tamamlamalar şüphesiz bir alıcıdan diğerine değişecektir ve alıcının istediği tamlamayı koymasıyla biçimlenecektir. Böylelikle alıcı üniversitenin sloganının içine çekilmiş olacaktır. Bu sloganların bazıları düz anlamlarının dışında yananlamlar da içerirler. Örneğin *"daha ileriye... en iyiye...* sloganını kullanan Hacettepe Üniversitesi, alıcılarına kendisiyle birlikte, hep daha ileriye gitmek amacında olduğunu göstermek istiyor. Bu da aynı zamanda ülkenin ileri gitmesi anlamına gelebilir. Kırmızı fon üzerine beyaz yazı ile ve italik yazılan sloganın renkleri Türk Bayrağı renklerini anımsatmaktadır. Aynı renkleri Anadolu'da kurulmuş olan medeniyetlerden biri olan Hitit medeniyetinin simgesi olan ve "h" harfine de benzetilen geyik ambleminde de görmekteyiz. Böylelikle üniversite Anadolu'yu da yer alan bir üniversite olduğunu göstermek amacında olabilir.

Kırıkkale Üniversitesi'de Hacettepe Üniversitesi'nin sloganına yakın bir slogan kullanır: *Atatürk'ün izinde, en ileriye...* Bunun bir önceki slogan gibi eksiltili bir slogan olduğunu belirtmeliyiz. Kırıkkale Üniversitesi, Hacettepe'ninkinden farklı olarak, eğitimdeki ilerlemenin Atatürk'ün ilkeleri ışığında yaptığını özellikle vurgulamayı ön plana çıkarmaktadır. Böylelikle üniversitede verilen eğitimin, hangi prensipler göz önünde bulundurularak yapıldığı hakkında alıcıya bir göndermede bulunmaktadır.

Atılım üniversitesi, "Geleceğe iz bırakın..." "Make your mark in the futur...," İstanbul Kültür Üniversitesi, "Geleceğe emin adımlarla ulaşın." "Eğitiminizi çağdaş bir anlayışla tamamlayın." ve İnönü Üniversitesi'de italik olarak yazılan "*Geleceğinize yeniden yön verin*" sloganıyla direk olarak alıcılarını hedef aldıklarını ve onlara seslendiklerini göstermektedirler. Zira bu sloganalrın her biri birer seslenme (hitap) tümcesidir.

Bu sloganlar alıcısının davranışını değiştirmeye yönelik tümcelerdir. Yüksek öğrenimin öğrencinin kendisini geleceğe hazırlaması açısından çok önemli bir basamak oluşturur. Zira ilk öğretimini tamamlayanlar, üniversitede hangi alanda eğitim görülürlerse o alanda iş hayatına atılacaklardır. Bu nedenle de üniversiteler kullandıkları sloganlarda adeta alıcılarına seslenircesine onların tercihlerinde rol oynamak istediklerini ortaya koyuyorlar ve öğrencilerin kendi gelecekleri ile ilgili kararlarını sorgulamalarını sağlayabilecek sloganları ile dikkatleri üzerlerine çekerek oldukça da iddialı bir görünüm sergilemektedirler. Buna karşın, İzmir Ekonomi Üniversitesi, "Geleceği yönetmek..." Ufuk üniversitesi "Geleceğinizin başladığı yer bilinçli bir tercih kaliteli bir eğitim, güvenli bir gelecek", Bahçeşehir Üniversitesi"Eğitim geleceği düşünmektir" gibi genel sloganlar kullanmayı yeğliyorlar. Bu sloganla üniversite, verdiği eğitimin öğrencilerinin geleceğini düşünerek şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, eğitim gören öğrencilerin, geleceklerini iyi planlayarak eğitim görmeleri ve bilinçli olması gerektiği de vurgulanmaya çalışılıyor.

3.2. *İkinci Kesitleme* :

Geçmişe Yönelik Sloganlar:

Medeniyetler beşiği, Anadolu'nun parlayan yıldızı..(Afyon Kocatepe Üni.)

Bin yıl kadar köklü, on yıl kadar genç..... (Harran Üniversitesi)

1773'ten 2005'e asırlardır çağdaş..... (İstanbul Teknik Üni.)

Değişmeyenler : Geçmiş

Değişenler : Renk, yazı ve sloganın yerleşme biçimi.

Buradaki sloganlar birinci kesitlemede yer alanların aksine, üniversitenin geçmişine yönelik ya da bulunduğu bölgenin özelliğinden hareketle üretilmiş sloganlardır. Afyon Kocatepe Üniversitesi, ambleminde görüntüsel gösterge kullanır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün Büyük Taarruz'dan önce Afyon Karahisar'ı yukarıdan görmek amacıyla çıktığı ve üniversiteye adını veren Kocatepe sırtlarındaki siluetini alır. Bu amblemde, diğer birçok üniversite'de kullanılan sivil resminin aksine asker üniformasıyla olan siluetini kullanır. Atatürk burada Kurtuluş Savaşı'nın bir göstergesi olarak kullanılmaktadır. Üniversitenin yer aldığı şehrin, Kurtuluş Savaşı etapları içinde en önemli aşamalardan birisi olduğu imgesi verilmeye çalışılıyor diyebiliriz.

Afyon Kocatepe Üniversitesi, "Anadolu'nun Parlayan Yıldızı" sloganını kullanarak Türklerin 1071 tarihinden itibaren yurt olarak benimsedikleri ve Dünya üzerindeki önemli kültür merkezlerinden biri olan "medeniyetler beşiği", Anadolu'ya dikkat çekmektedir. Bu sloganda yan anlamlar da söz konusudur : Üniversite, İstanbul ve Trakya' da yer alan üniversiteleri kendisiyle karşılaştırarak, onların içinde en iyi olanın kendisi olduğu yan anlamı çıkartılabilir. Bu üniversite sloganın yazımında gri rengi yeğlediği için, slogan sönük bir biçimde kalmaktadır.

Harran Üniversitesi'de İstanbul Teknik Üniversitesi gibi kullandığı sloganda tarihe göndermede bulunur. Harran Üniversitesinde kullanılan "*bin yıl kadar köklü*" sözcüğü ve İTÜ'deki *1773* (Dar'ül-fünun'un kuruluşu) *tarihi,* üniversitenin kuruluş yılına göndermede bulunur ve yan anlamlar içerir. Her iki üniversitede kuruluşunun çok eskiye dayandığını ve köklü olduğunu, Türkiye'deki diğer üniversitelerden farklı olduklarını alıcılarına iletmek amacındadırlar. Bir üniversite için köklü, eski bir geçmişe dayanmak kadar, çağını takip etmek ve gelişmelere ayak uydurmak da oldukça önemli bir özelliktir. Kullandıkları slogana dayanarak, her iki üniversitenin de bu iki özelliğe sloganlarına yansıttıklarını söyleyebiliriz. Diğer üniversitelerin ise böyle bir slogan oluşturmadığının altını çizmek gerekir.

İstanbul Teknik Üniversitesi, amblem olarak çalışkanlığın bir göstergesi olan *"arı"* siluetini kullanır. Bu amblemi de sloganı ile paralel düşünecek olursak, üniversitenin çağın gereklerine uygun bir üniversite olarak varlığını sürdürmek için sürekli çalıştığı biçiminde yorumlanabilir.

Bazı üniversiteler ise çok eskiye dayanmalarına rağmen, sadece kuruluş yıllarına dikkat çekmekle yetindiklerini saptıyoruz: Bunlar arasında, Fırat Üniversitesi kuruluş yılını belirterek "30. Yıl" ifadesini amblemleştirmiştir. İstanbul Üniversitesi de bu yolu izleyerek "552. Yıl", Karadeniz Teknik Üniversitesi de "50. Yıl"ı, Yıldız Teknik Üniversitesi "95. Yıl"ı ve Akdeniz üniversitesi 24. Yıl'ı kullanmıştır. Buna karşın yeni üniversitelerin fazla bir geçmişi olmadığı için bu yola başvurmadıklarını, daha çok slogan yeğledikleri kolaylıkla söyleyebiliriz.

3.3. Üçüncü Kesitleme

Eğitim kalitesine/farklılığına yönelik sloganlar:

	Üniversitenin Adı	Kullandığı Slogan
1	İstanbul Ticaret Üniversitesi	Uygulamalı eğitimde tartışılmaz seçenek üstünlüğü
2	Atılım Üniversitesi	"Okul için değil yaşam için öğrenmeliyiz" non scholae sed vitae discumus
3	Erciyes Bilgi Üniversitesi	*Dinamik kadro eğitimde geniş olanaklar*
4	Gazi Üniversitesi	Gazili olmak farklılıktır...
5	Okan Kültür Üniversitesi	Bilimden uygulamaya köprü
6	Kocaeli Üniversitesi	Kocaeli üniversitesi 21. yüzyıla yakışır bir üniversite olmak için çalışıyor
7	Kadir Has Üniversitesi	"Eğitimin güçlü sesi ülkemizin en hızlı gelişen üniversitesine sizi de bekliyoruz"
8	Muğla Üniversitesi	Genç, üretken, nitelikli
9	Niğde Üniversitesi	Anadolu'nun bilime açılan kapısı
10	Yaşar Üniversitesi	"Bilim, birlik, başarı"

Çizelge 3

Bu kesitlemede kullanılan sloganlara baktığımızda hepsinin ortak özelliğinin, üniversitenin yapmış olduğu eğitimle, kaliteli ve üretken öğretim elemanı kadrosuyla, geniş olanakları elinde bulundurduğuyla ilgili alıcılarına bir takım bilgiler aktarmak amacını taşıdıkları anlamını çıkartabiliriz. Türkiye'deki diğer üniversitelerden bu yönleriyle ayrıldıkları ve farklı oldukları, bu nedenle de öğrencilerin kendilerini tercih etmeleri gerektiği yan anlamını içerirler.

Yukarıdaki bazı üniversiteler iki slogan kullanır. Örneğin Erciyes Üniversitesi: *"Dinamik Kadro Eğitimde Geniş Olanaklar"* sloganının yanı sıra, Atatürk'ün bir sözüne de yer verir: "Okul genç beyinlere insanlığa saygıyı, millet ve ülkeye sevgiyi, bağımsızlık onurunu öğretir." Atatürk'ün eğitimden beklediği şeylerin üzerinde vurgu yapan üniversite, kendisinin bunları gerçekleştirmeye yönelik inancını aktarmak amacında olabilir.

3.4. Dördüncü kesitleme :

Hiçbir hedef içermeyenler

Bu kesitlemede diğer üç kesitlemeden farklı olarak hiçbir şeye göndermede bulunulmaz. Diğer üniversitelerle karşılaştırıldığında, kullandığı slogan bakımından tamamıyla farklı olan sadece Yüzüncü Yıl Üniversitesi'dir. Çünkü bu üniversite, Atatürk'ün bu bölge için söylediği bir sözü slogan gibi kullanmaktadır. "Doğu Bölgesi için Van Gölü sahillerinin en güzel bir yerinde ilkokul ve nihayet üniversitesiyle modern bir kültür şehri oluşturma yolunda şimdiden faaliyete geçilmelidir." (1 Kasım 1937). Atatürk'ün bu sözünün üniversitenin kendisini direk olarak ilgilendiren bir söz olmadığının altını çizmek gerekir.

4. Sloganlarda kullanılan renklerin işlevleri

Renklerin eski dönemlerden bu yana simgesel bir iletişim aracı olarak kullanıldığı hep bilinir. Renkler insanın fizyolojik, ruhsal ve duygusal yönlerine seslenir. Diğer yandan iletişimde anlam yaratıcı öğe olarak da işlevleri vardır. Ancak iletişimde, iletişim öğesi olarak kullanılabilmesi için, diğer göstergelerde olduğu gibi belli bir uzlaşma gerekir (Günay 2002 :171). Renklerin çağrışımları olduğu da açıktır. Örneğin, Kırıkkale Üniversitesi kuruluşundaki logosunda yer alan yeşil rengi, farklı çağrışımlar yapacağından dolayı zaman içerisinde kaldırmıştır. Zira, bu renk rahatlık verici bir renk olmasının yanında dinsel anlamlar da içeren bir renktir. Geriye kalan üniversitelerin tamamının gerek amblemlerinde, gerekse sloganlarının yazımında ya da fonunda bu rengi tercih etmemeleri bu nedenden kaynaklanabilir.

Buna karşın, incelediğimiz üniversitelerin sloganlarının yazılımında *beyaz, mavi, sarı, gri ve siyah* olmak üzere toplam beş rengin kullanıldığını saptıyoruz. Bu renkler, arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, sloganların yaklaşık % 40'nın beyaz renkle yazıldığını görüyoruz. Bundan sonra en çok kullanılan renk mavidir (24 Üniversiteden 6'sı mavi rengi yeğliyor). En az kullanılan renk ise gridir. Bu rengin yeğlenmeme nedeni sönük bir renk olmasından kaynaklanabilir.

Sloganların yazıldığı fonun rengine gelince, burada kullanılan renk çeşidinin sloganların yazımında kullanılan renklerden daha fazla olduğu sonucunu çıkarıyoruz. *Mavi turuncu, gri, lacivert, kırmızı, beyaz, kavun içi* ve *sarı* olmak üzere toplam sekiz rengin kullanıldığını saptıyoruz. Mavi fon oluşturulmasında en fazla tercih edilen renk olarak ortaya çıkıyor. (24'üniversiteden 10 'nu). En az kullanılan rengin kırmızı olduğunu gözlemliyoruz. Zira bu renk çok çarpıcı olduğundan dolayı fon rengi olarak kullanılması tercih edilmemiş olabilir. Buna karşın sloganın herhangi bir sözcüğünün vurgulanması için kullanılmıştır. "Geleceğe iz bırakın..." Bu sloganda "iz" sözcüğü kırmızı olarak yazılmıştır.

5. Kullanılan yazı biçimin incelenmesi

Bütüncemizde sloganların yazımında kullanılan yazı biçimleri de farklılık gösteriyor. Toplamda beş farklı biçim saptıyoruz : yatay biçimde yazılan, dik biçimde yazıla, renkli yazılan ve tamamında büyük harf veya küçük harf kullanılan sloganlar. En çok kullanılan yazı biçiminin dik (on dokuz defa) yazı olduğunu gözlemliyoruz. Yatay yazı biçiminin ve büyük yazı birimlerin çok az yeğlendiğini saptıyoruz : Beş defa kullanılmıştır. Yirmi dört üniversiteden sadece beşi sloganının büyük yazı birimlerle oluşturur.

Sloganın yazımında birden fazla renk kullanan sadece iki üniversite söz konusudur.

Belirli sözcükleri renkli biçimde yazmak, sloganı eğik yada büyük yazı birimler kullanarak oluşturmak üniversitelerin alıcının dikkatini çekmeye yönelik tercihlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Bütüncemizin genelini ele aldığımızda, sözdizimsel, biçimbilimsel ve anlamsal düzeyde yanlışlıklar olmadığını saptıyoruz. Ama buna karşın biçimsel ve noktalama işaretleri düzeyinde yanlış kullanımlar olduğunu saptıyoruz.

Bu duruma aşağıdaki iki sloganı örnek olarak verebiliriz : Bin yıl kadar köklü, On yıl kadar genç (Harran Üniversitesi) Burada, "O" yazı birimi küçük olarak yazılması gerekirken büyük olarak yazılmıştır.: "Dinamik kadro Eğitimde geniş olanaklar" (Erciyes Üniversitesi). Burada gerekmediği halde, tırnak işareti ve büyük yazıbirim kullanılmıştır. Ama gerektiği halde virgül kullanılmamıştır.

6. Sonuç olarak

Avrupa'daki Üniversitelerden farklı olarak Türkiye'de bulunan özel ve devlet üniversitelerin birçoğu amblem ve slogan kullanmaktadır. Bazıları sadece amblemle yetinir, bazıları ise her ikisini birlikte kullanır. Kullanılan slogan ve amblemlerin de zaman içerisinde değişikliğe uğradığını saptıyoruz. Gerçekte, ilk bakışta birbirinden farklıymış gibi görünen sloganları ayrıntılı incelememiz sonucunda hepsinin temelde üç farklı kesitlemenin birinin içinde yer aldığı sonucunu çıkartıyoruz.

Kullanılan sloganların ortak özelliği devlet ve vakıf üniversitelerinde birçoğunun *geleceğe* göndermede bulunmasıdır. Bazıları ise eğitimdeki kaliteyi ön plana çıkaracak bir slogan, veya Mustafa Kemal Atatürk'ün eğitimle ya da üniversitenin bulunduğu bölge ile ilgili söylediği bir sözünü slogan olarak kullanır. Vakıf üniversiteleri bir anlamda ticari bir amaç gütmelerinden dolayı sloganlarını hep birbirine benzer tümcelerden oluşturmaktadırlar. Genellikle "*gelecek*" sözcüğüyle ile ilgili sloganlar seçen üniversiteler benzer tümceleri kullanmışlardır. Buradaki amaç, alıcının, başka bir deyişle alıcının öğrencinin geleceğe yönelik duygularına ve planlarına ilişkin etkiler oluşturabilmektir. Oysa, devlet üniversiteleri genellikle "bilim, çağdaş" gibi kelimeleri kullanmışlardır. Bu ifadeler açık bir biçimde iki tür üniversite arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Ayrıntılı incelediğimiz slogan kullanan yirmidört üniversiteden tamamına yakınının hem slogan hem de amblem kullandığını saptıyoruz. Bu amblem ve sloganların dışında üniversitelerin logolarında, görüntüsel göstergelerinde kullanıldığını gözlemliyoruz. Kullanılan görüntüsel göstergeler arasında çeşitlilik söz konusudur. Devlet üniversitelerinde Atatürk'ün askeri ya da sivil bir resmi kullanılmıştır, ama vakıf üniversitelerinde bu görüntüsel göstergenin kullanılmadığını belirtmek gerekir. Kimi üniversiteler yerleşkelerinden bir resim (Cumhuriyet Üniversitesi, 19 Mayıs Üniversitesi, İzmir İleri Teknoloji Enstitüsü.vb.), bazen de kartal, arı ve şahin gibi amblemler kullanmaktadırlar.

Devlet üniversiteleriyle vakıf üniversiteleri arasındaki en belirgin farklılıklardan biri de kuruluş yıllarıdır. Devlet üniversiteleri beş tanesi kuruluş yıllarına dikkat çekerlerken, vakıf üniversiteleri fazla bir geçmişe sahip olmadıklarından bunu ön plana çıkarmamayı yeğliyorlar. Vakıf üniversiteleri içinde kuruluş yılına gönderme yapan tek üniversite olan İstanbul Ticaret Üniversitesi'dir.

Genel olarak baktığımızda üniversiteler arasında renk bakımından önemli bir ortaklık olduğu göze çarpmaktadır. Devlet ya da vakıf üniversitesi, logolarını

oluştururken farklı biçimler, renkler kullanırlar. Ama logolarda kullanılan renklerin çoğunlukla mavi renktir. Amblemlerde ve hatta sloganların yazımında yetmiş yedi üniversiteden otuz biri *mavi* rengi ağırlıkta kullanır. *Kırmızı* ise, *mavi*den sonra en sık kullanılan ikinci renktir. Amblemlerinde görüntüsel göstergeler kullanan üniversiteler çok az sayıdadır. Atatürk'ün resmine yer verenlerin sayısı ise devlet üniversitelerinde sekizdir. Oysaki vakıf üniversitelerinde Atatürk'ün resmi veya sözlerinden hiçbiri kullanılmamıştır. Çıkarılacak bir başka önemli sonuç ise yetmiş yedi üniversiteden sadece birinin, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin Latince sloganı Türkçe çevirisiyle birlikte kullanmasıdır:," non scholae sed vitae discumus."Okul İçin Değil Yaşam İçin Öğrenmeliyiz".

Söylemeden söylemek bir anlatım biçimidir. Göstergebilimcilerin peşinde olduğu da söylenmeden söylenilen şeylerin farkına varma arzusudur. İşte, bizde bu araştırmamızda bunu yapmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Barthes R., (1990), *Yazı ve yorum*, çev., T. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

Cathelat B., (1992), Publicité et société, Paris, Payot.

Chebat J.Ch., Gautier, B., (1978), « La rhétorique au service de la publicité », *Communication et langage,* Sayı : 38, Paris, pp. 104-116.

Chomsky N., (1991), *Medyanın Gücü*, çev., A. Yılmaz, İstanbul, Tüm Zamanlar.

Coquet J.-C., (1982), *Sémiotique, l'Ecole de Paris*, Hachette, Paris.

Cornu G., (1990), Sémiologie de l'image dans la publicité, Paris, Editions d'organisation.

Courtès J., (1976), *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Hachette, Paris.

Courtès J., (1991), *Analyse sémiotique du discours, de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette, Paris.

Courtès J., (1999), *Introduction à la sémiotique*, basılmamış DEA (Diplôme d'Etudes Approfondies) seminerleri, Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse.

Çetinkaya Y., (1992), *Reklamcılık ve Manipülasyon*, İstanbul, Ağaç.

Floch J.M., (1990), *Sémiotique, marketing et communication*, Puf., Paris.

Greimas A.-J., (1976a), *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.

Greimas A.-J., (1976b), *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris.

Günay D., (2002), Göstergebilim Yazıları, Multilingual, İstanbul.

Kıran A., (1993), *Méthodes d'analyses de textes. Metin Okuma ve İnceleme Yöntemleri*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, sayı: 280, Eskişehir.

Kıran A., (1990), Dilbilim Göstergebilim İlişkileri, *Dilbilim Araştırmaları*, Hitit Yayınevi, Ankara, s. 51-62.

Kristeva J., (1981), *Le langage, cet inconnu*, Seuil, Paris

Peirce Ch. S., (1978), *Ecrits sur le signe*, Seuil, Paris. Yücel T. (1982), *Yapısalcılık*, Ada Yay., İstanbul.

Sığırcı İ., (2002), "Göstergebilimsel Açıdan Reklamcılık", *Ana Dil Dergisi*, Nisan-Mayıs-Haziran, İzmir, s. 32-38.

Sığırcı İ., (2001), "Dünden Bugüne Temel Göstergebilimsel Yaklaşımlar Çağdaş Göstergebilim", *Dilbilim ve Uygulamaları*, Hacettepe Üniversitesi, s. 97-108.

Vardar B., (1988), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 2. basım, Abc Kitabevi Yayınları, Ankara.

ÖZETLER

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE

Kapitalizmin Bağrındaki Yarılma: Çilekeş ve Aylak

Bedenin Özgürleşmesi için 'Yeniden Marx'

Bu yazıda ilkin, modernite / post-modernite sözüm ona ayrımının temeli olan üreten insan / tüketen insan ayrımını sorunsallaştırmaktayız. Bu iki figürün "çilekeş" ve "aylak"a tekabül ettiği kabul edildiğinde, bazen aynı beden içinde şizoid bir hâl alan bu yarılmanın bizâtihi kapitalizme içkin olduğu iddia edilecektir. Bu noktada, Marksist teori içersinde bu yarılmadan kurtulmanın nasıl mümkün olduğu tartışılacaktır. Bunun için ilkin Freudo-Marksizm sentezinin niçin handikaplı ve bu yüzden imkânsız olduğunu açıklayacak, sonra da Marx'ın Feuerbach'ın özcü felsefî-antropolojisinden toplumun ekonomik ve kurumsal analizine geçme sebebini ortaya koyacağız. "Yabancılaşma" kavramı, Marx'ın teorisindeki bu dönüşüm açısından temel öneme sahiptir.

anahtar sözcükler: çilekeş, aylak, Marx, Freud, Freudo-Marksizm, Feuerbach, özcü antropoloji, yabancılaşma, özgürleşme

CEM ÖZATALAY

Karl Marx, Sosyal Sınıflar Teorisinin Yaratıcısı mı?

19. Yüzyıl sonrası toplumsal düşünüşü, Karl Marx'ı bir sosyal sınıflar teorisyeni olarak değerlendirmekten hiçbir zaman vazgeçmedi. Bu bakış açısının oluşumunda, henüz 30 yaşındayken Engels'le beraber kaleme aldığı Komünist Parti Manifestosu'nun Marx'ın hem en popüler eseri olmasının, hem de Marksist hareketin kurucu metni olmasının etkisi muhtemelen büyüktür. Ancak bu yargı, Marx'ın sonraki eserlerinde sınıf nosyonun teorik öneminin giderek azalması olgusunu görmezden geldiği gibi, söz konusu nosyonun 19'un yüzyılın kolektif bilincinde işgal ettiği yer ile Manifesto'nun, ama aynı zamanda da Kapital'in, yazarı olan Marx'ın bilincinde işgal ettiği yer arasındaki kaçınılmaz yakın ilişkiyi dikkate almamaktadır. Bu makalede esas olarak Marx'ta kendine özgü bir sınıf teorisi olduğu yaygın fikri, eleştirel bir yaklaşımla tartışmaya açılacaktır. Tartışma, 19. Yüzyıl'ın kolektif zihnini kurcalayan teorik meselelerle ilişkisi içinde Marx'ta sınıf nosyonunun değer kazandığı ve değer kaybettiği momentler gösterilmek suretiyle yürütülecektir.

anahtar sözcükler: Karl Marx, 19. yüzyıl düşüncesi, toplumsal sınıflar

L.DEMET EVRENOSOĞLU

Kapitalizmin Gerçek Soyutlamaları

'Soyut/soyutlama' kavramının Marx'ın eleştirisinde özel bir yeri vardır. Öyle ki, bu kavramın Marx'ın Genç Hegelcilere, ekonomi politiğe, dine yönelttiği eleştiriye kılavuzluk eden kavramlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Marx bir yandan ikili karşıtlık oluşturduğu geleneksel olarak kabul edilen maddecilik ve idealizmi soyut

olmakla eleştirirken, öte yandan kapitalist toplumun soyutlamalar tarafından yönetilen bir toplum olduğunu ilan eder. Bu makale, 'soyut/soyutlama' kavramının bu çok yönlü kullamından hareket ederek, özellikle 'gerçek soyutlama' kavramının, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisindeki işlevi ve ontolojik önemine ışık tutmayı amaçlıyor. Tartışmaya çalışacağım gibi, Marx tarafından pratik bir kategori olarak belirlenen 'gerçek soyutlama' kategorisi, Marx'ın geleneksel epistemolojik yaklaşımlardan kopuşuna işaret eder; soyutlama faaliyeti, zihinsel bir faaliyet değil, tarihsel bir toplumsal *praxis* olarak ele alınır. Böylece, kapitalist toplumun ontolojik bir öğesi olarak ortaya koyulan soyutlama, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin ayırt edici bir yönünü oluşturur.

anahtar sözcükler: gerçek soyutlama, maddecilik, soyut emek

DAVID MORIN-ULMANN

Ahlaki Marksizm ve Bilim-kurgu, Matrix Üzerine

Yazar bu makalede estetiğin yadsımanın bir an'ı olduğu hipotezini, Wachowski kardeşler imzasıyla 1999 ve 2003 arasında çevrilmiş üç Hollywood filminden oluşan serinin ilki olan The Matrix'in analizinden ve aynı zamanda söz konusu filmin hem yapısal göstergelerinden hem de geniş halk kesimleri ve gençlik tarafından alımlanmasından hareketle tartışmaktadır. Makalede, incelenen filmin, bilim kurgunun bir an'ı olarak, bilinçli tarihselliğe ve "ahlakî marksizm"e ait olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yazar ayrıca kültür endüstrisinin bizzat kendisinin de evrensel piyasanın ve teknik-bilimsel aklın "sanatsal eleştirisi"ne aralıksız biçimde katkıda bulunduğunu bilim-kurgunun kimi diğer unsurlarına başvurarak göstermektedir.

anahtar sözcükler: Marksizm, bilim-kurgu, ahlak, estetik

ALBER E. NAHUM

Marx ve İçkin Eleştiri Olarak Felsefe

Marx'ın tüm sınıflandırmalara direnen yapıtının felsefeyle de epeyce gerilimli bir ilişkisi vardır. Öyle ki, Marx'ın felsefesi sorunu yirminci yüzyıl boyunca Marksizmin en önemli kuramsal tartışmalarına zemin oluşturmuştur. Bu makale de esas olarak bu sorunu ele almakta ve oluşumsal-bağlamsal bir okumadan hareketle Marx'ın yapıtına yön veren felsefi anlayışı içkin eleştiri olarak tanımlamaktadır.

anahtar sözcükler: Marx, felsefe, içkin eleştiri, negatif düşünce, Genç Hegelciler, din eleştirisi

ALİŞ SAĞIROĞLU

"Eski", "Yeni"yi Kurabilir mi ? Marksizmin İç Tutarlılığı Üzerine Bir Deneme

Marksist teoriye göre bir toplum, kendi parçası olan "dahili" sınıflar tarafından yıkılamaz. Sadece üretim ilişkilerinin gelişmesi sonucu ortaya çıkan yeni sınıflar devrimcidir ve yarının toplumunu onlar kurarlar. İşçi sınıfı, bu mantığı tutarlı bir biçimde devam ettirirsek kapitalizm açısından "dahili" bir sınıftır. Bu nedenle devrimci bir rol üstlenmesi olanaksızdır. Oysa marksist teoride işçi sınıfı, kapitalizmin mezar

kazıcısıdır ve devrimcidir. Bu açıklanması gereken bir çelişkidir. Marx neden işçi sınıfına bu özel hakkı tanımıştır? Üretim ilişkilerinin, marksist teoride öngörülmemiş bir biçimde gelişmesi ve yeni mezar kazıcıların ortaya çıkması mümkün müdür? Olumlu olarak yanıtlanan bu son sorunun akabinde yeni sınıf adayları ve üretim ilişkileri gözden geçirilmektedir.

anahtar sözcükler: Marx, üretim ilişkileri, proleterya, devrim, açık kaynak

MEHMET MEDER, GÜNEY YEĞİN

Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin 'Yeniden Marx'

Toplum İmgeleminin Eleştirel Savunusu

Bu yazıda son dönem sosyal teori tartışmalarında giderek kaybolan bir eksene odaklanılmaktadır. Toplum imgeleminin sosyal teori alanındaki kayboluşunun işaret ettiği sorunları vurgulayan ve klasik sosyal teoride sorunun nasıl ortaya konulduğuna ilişkin yazı, Marx'ın toplum imgelemini "çelişki yumağı olarak toplum" tasvirinden hareketle sorunsallaştıracaktır. Sonuç olarak yazının merkezi motifini "toplum imgelemi"nin gerekliliğinin *sosyal teorinin yeniden oryantasyonu* açısından gerekçelendirilmesi oluşturacaktır.

anahtar sözcükler: toplum, imgelem, Marx, neo-liberalizm, politika

İLHAMİ SIĞIRCI

Akademik Sloganların Göstergebilimsel Açıdan İncelenmesi

Gerek devlet gerekse vakıf üniversiteleri kendilerini tanıtmak ve hedeflerini ulaşmak için amblem ve slogan kullanırlar. Burada temel amaç, alıcıyı etkilemek, yani seçimini yönlendirmektir. Üretilen görsel ve dilsel göstergeler belli bir alıcı ve belli bir amaç için üretilmiştir. Üniversiteler için üretilen göstergelerin büyük çoğunluğu, üniversitenin geçmişi, kültürü ve sosyal ortamıyla yakından ilgilidir. Burada kullanılan göstergelerin düz anlamlı ve özellikle de çağrışımsal anlamları değişik gösterge türlerinin birbiriyle olan ilişkisi ve uyumu anlamı oluşturma açısından büyük önem taşır. Özel ve devlet üniversitelerinin kullandığı amblem ve sloganlar birbirinden ayrılmaktadır. Kullanılan sloganların ortak özelliği ise devlet ve vakıf üniversitelerinde birçoğunun *geleceğe* göndermede bulunmasıdır.

anahtar sözcükler: slogan incelemesi, göstergebilim, üniversite sloganı, amblem, devlet üniversitesi, özel üniversite

RESUMES

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE

Le clivage au cœur du capitalisme: ascétique et fainéant

«Encore une fois, Marx» pour l'émancipation du corps

Dans ce travail, premièrement, notre but est de problématiser la distinction entre l'homme producteur et l'homme consommateur et qui fonde l'essential de ça distinction issue de la modernité et de la postmodernité. Ayant accepté le fait que ces deux figures correspondent à «ascétique» et «fainéant», on prétendrait que ce clivage qui parfois se révèle comme schizoïde dans le même corps soit immanent au capitalisme. A ce point, on discutera la façon dont il est possible de s'émanciper de ce clivage dans la théorie marxiste. Ainsi, nous allons d'abord expliquer pourquoi la synthèse freudo-marxiste est handicapé, et, par conséquent, impossible, et puis pourquoi Marx exposition passée de l'anthropologie-philosophique essentialiste de Feuerbach, à une analyse économique et institutionnelle de la société. Le concept de «l'aliénation» possède une importance fondamentale de point de vu de cette transformation dans la théorie de Marx.

mots-clés: ascétique, fainéant, Marx, Freud, freudo-marxisme, Feuerbach, anthropologie essentialiste, d'aliénation, de l'émancipation

CEM ÖZATALAY

Karl Marx, inventeur de la théorie des classes sociales ?

Karl Marx est souvent considéré par la pensée sociale du post-XIXe siècle comme auteur d'une théorie inédite des classes sociales. Ce point de vue est vraisemblablement basé sur l'idée que le Manifeste du Parti Communiste, rédigé- en collaboration avec Engels- par Marx, alors âgé de 30 ans, est le plus populaire de ses ouvrages et reconnu comme texte fondateur du mouvement marxiste. A part que ce jugement néglige explicitement l'affaiblissement graduel de l'importance théorique de la notion de classe dans les œuvres ultérieures de Marx, il ne prend pas non plus en compte la parenté entre la manière d'usage de la notion concernée par l'intelligence collective du XIXe et celle de l'auteur du Manifeste, mais aussi du Capital. Cet article a principalement pour but de proposer une réflexion critique sur l'idée que Marx ait une théorie des classes sociales à part. Ce faisant, il s'efforcera de montrer, sur fond de préoccupations théoriques propres à l'esprit du XIXe siècle, les moments de valorisation et de dévalorisation de la notion de classe chez Marx.

mots-clés: Karl Marx, La pensée du 19e siècle, classes sociales

L. DEMET EVRENOSOĞLU

Abstractions réelles du capitalisme

La notion de «abstrait/abstraction» a un rôle particulier dans les œuvres de Marx. Il fonctionne comme un fil conducteur qui traverse les différents aspects de sa critique - comme la critique de l'économie politique, des jeunes hégéliens et de la religion. Elle

est également opérationnelle dans sa critique du matérialisme et l'idéalisme qui sont traditionnellement conçus comme des oppositions binaires qui toutefois se trouvent accusées par Marx avec l'épitaphe d'abstraction. Par ailleurs, il dépeint la société capitaliste régie par des abstractions. Inspiré par l'utilisation multidimensionnelle de ce concept, cet article entreprend pour éclairer son rôle crucial en mettant l'accent sur la notion d '«abstraction réelle». Il soutient que la qualification de la nature des abstractions comme réelles par Marx constitue une rupture révolutionnaire avec les positions traditionnelles épistémologiques et offre une façon unique de conceptualiser « l'abstraction » comme une catégorie *pratique*. Le locus du processus d'abstraction et de ce qu'elle produit n'est plus considéré comme la pensée ou comme une opération mentale - mais il est interprété comme une praxis sociale historique. Cette approche suggère l'abstraction comme un postulat ontologique de la société capitaliste et constitue un élément distinctif de la critique de Marx.

mots clés : Abstraction réelle, matérialisme, le travail abstrait

DAVID MORIN-ULMANN

Marxisme moral et science fiction, A propos de la Matrix

Commentant le film The Matrix, premier d'une série de trois films hollywoodiens réalisés en 1999 et 2003 par les frères Wachowski, et à partir d'indices structuraux et de sa réception populaire et adolescente, l'auteur rappelle que l'esthétique est un moment de la négativité en montrant que ce film, moment de la S-F, appartient à l'historicité consciente et au « marxisme moral ». D'autres marchandises de science-fiction seront convoquées pour montrer que l'industrie culturelle elle-même contribue sans cesse à une « critique artiste » du marché universel et de la raison technoscientifique.

mots-clés: Marxisme, science-fiction, moralité, esthétique

ALBER E. NAHUM

Marx et la philosophie comme critique immanente

L'œuvre de Marx qui résiste à toute tentative de classification, a sans doute un rapport assez tendu avec la philosophie. Si bien que la philosophie de Marx a constitué un des problèmes décisifs du Marxisme tout au long du 20e siècle. Cet article a pour but d'examiner ce problème et, à travers une lecture génético-contextuelle, de définir la conception philosophique de Marx comme une critique immanente.

mots clés : Marx, philosophie, critique immanente, pensée négative, Jeunes-hégéliens, critique de la religion

ALİŞ SAĞIROĞLU

L'Ancien monde peut-il batîr un nouveau? Un essai sur la coherence interne du Marxisme

Selon la théorie marxiste, une société existante ne peut pas être détruite par une classe inhérente. Seulement les nouvelles classes émergentes sont révolutionnaires par

le fait du développement des forces de production et elles sont capables de créer les sociétés futures. Selon cette approche, le prolétariat serait une classe inhérente pour le capitalisme et par la même raison elle ne pourrait pas être révolutionnaire. D'autre part le prolétariat est par excellence la classe révolutionnaire pour la théorie marxiste. Il devrait être le fossoyeur du capitalisme. Il s'agit d'une contradiction que nous nous proposons d'élucider. Quelles sont les raisons de Marx pour doter le prolétariat de ce rôle exceptionnel? Inversement est-ce que les forces de production peuvent-elles se développer d'une façon imprévue? Peut-on attendre à l'arrivée d'un nouvelle classe fossoyeuse? Sous cette dernière hypothèse les possibles candidats pour une classe révolutionnaire et les relations de production futures sont discutés.

mots-clés: Marx, production relations, prolétariat, révolution, open source

MEHMET MEDER, GÜNEY ÇEĞİN

Marx de nouveau pour la restitution de l'estime de l'objet perdu

Défense de la critique de l'imagination sociale

Dans ce travail, on se concentre sur une axe qui perd, de plus en plus son actualité dans les discussions de la théorie sociale. Ce travail qui aborde les problèmes que désigne la disparition de l'imagination de la société dans le domain de la théorie de société et comment se met en scène le problème dans la théorie de société classique, vise à problématiser, à partir de la description " la société comme un enroulement de contradiction".

le but de ce travail serait donc, d'argumenter la nécessité de l'imagination de la société, de point de vue de la réorientation de la théorie sociale.

mots-clés: société, imagination, Marx, néo-libéralisme, politique

İLHAMİ SIGIRCI

Etude des slogans universitaires du point de vue sémiotique

On a mené une étude sémiotique en ce qui concerne les slogans utilisés par les universités étatiques et priveées en Turquie. Ces dernières font recours aussi bien à des slogans et qu'à des emblèmes afin d'influencer le choix des étudiants lesquels vont faire des études supérieures. La plupart des slogans crées qui nous paraissent différents, concernent au fait le passé, la culture ou l'ambiance d'une université. On constate que tous les slogans utilisés peuvent être classés en trois catégories: slogans destinés au futur, slogans destinés au passé et slogans destinés à la qualité de l'enseignement d'une université. Par contre, les signes linguistiques utilisés dans ces slogans se différencient bien évidemment les uns des autres, mais ils ont quand même un point commun, c'est quils se réfèrent presque tous au "futur" et qu'ils disposent des connotations diverses.

mots-clés: analyse des slogans, sémiotique, slogan universitaire, emblème, université étatique, université privée

ABSTRACTS

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE

The Cleavage in the Heart of Capitalism: Ascetic and Idle 'Again, Marx' for Emancipation of the Body

In this paper, firstly, we problematize the distinction of producer human-consumer human that lays the groundwork for so-called modernity-postmodernity distinction. Having accepted that such two figures correspond to "ascetic" and "idle", it will be claimed that this cleavage that sometimes turn out to be schizoid within the same body is immanent to capitalism per se. In this point, it will be discussed how is it possible to emancipate from this cleavage within the Marxist theory. Thus, we will firstly illuminate why Freudo-Marxism synthesis is handicapped and therefore impossible, and then exhibit why Marx moved from Feuerbach's essentialist philosophico-anthropology to an economic and institutional analysis of the society. The concept of "alienation" is of fundamental importance for this transformation in Marx's theory.

key words: Ascetic, idle, Marx, Freud, Freudo-Marxism, Feuerbach, essentialist anthropology, alienation, emancipation

CEM ÖZATALAY

Karl Marx, inventor of the theory of social classes?

The post-nineteenth century's social thought referred to Marx as the author of an original theory on social class. This viewpoint is probably based on the fact that The Communist Manifesto, written (in collaboration with Engels) by Marx, then in age of 30, has been his most popular work and widely regarded as the founding document of the Marxist movement. Yet, this judgment not only neglects the fact that the concept of class loses its theoretical importance in Marx's later works, but it also fails to take into account the close connection between the way that this very concept is being used by the 19th century collective mind and by Marx himself. This paper aims mainly to offer a critical reflection on the presupposition according to which Marx has a distinct theory of class in its own right. In doing so, it will try to point out, in the framework of the theoretical concerns of the 19th century, the moments of valorization and devalorization of the concept of class in Marx's oeuvre.

key words: Karl Marx, 19th century thought, social classes

L. DEMET EVRENOSOĞLU

Real Abstractions of Capitalism

The notion of 'abstract/abstraction' has a peculiar role in Marx's works. It functions as a guiding thread that runs through different aspects of his critique - such as the critique of political economy, of Young Hegelians, of religion. It is also operative in his critique of materialism and idealism which are traditionally conceived

as binary oppositions that however merge under the charge of being abstract for Marx. Moreover, he depicts capitalist society as ruled by abstractions. Inspired by the multidimensional usage of this concept, this paper undertakes to illuminate its critical role with a special focus on the notion of 'real abstraction'. It argues that Marx's appeal to the nature of abstractions as *real* marks a revolutionary break with traditional epistemological positions and offers a unique way of conceptualizing 'abstraction' as a *practical* category. The locus of the process of abstraction and what it yields is no longer thought - as a mental operation - but it is a historical social praxis. This gesture suggests abstraction as an ontological postulate of capitalist society and constitutes a distinctive aspect of Marx's critique.

key words: Real abstraction. materialism, abstract labor

DAVID MORIN-ULMANN

Moral Marxism and Science-fiction, About The Matrix

Through an analysis of the film "The Matrix", a series of three Hollywood films made in 1999 and 2003 by the Wachowski brothers, the author discusses a classic hypothesis that aesthetics is a point of negativity and furthermore puts forth a more specific idea that the series is a part of a conscious history and is one of "moral marxism". This discussion is based on structural clues and on their acceptance by the working-class teenagers. Other elements from science-fiction will be used to show that the cultural industry itself, relentlessly contributes to an artistic analysis of the supreme universal market economy and technoscientific rationality.

key words: Marxism, science-fiction, morality, aesthetics

ALBER E. NAHUM

Marx and philosophy as immanent critique

Marx's work which resists all kind of classification has also an uneasy affiliation with philosophy. In fact Marx's philosophy was one of the most decisive problems in Marxism throughout the 20th century. This article aims to examine this problem and, by way of a genetic-contextual reading, to define Marxian conception of philosophy as an immanent critique.

key words: Marx, philosophy, immanent critique, negative thinking, Young Hegelians, critique of religion

ALİŞ SAĞIROĞLU

Can the Old World Build A New One? An Essay on the Internal Coherence of Marxism

According to marxist theory, an existing society cannot be destroyed by a class making part of it. Only the emerging classes are revolutionary through the logic of the development of productive forces and they are able to create the future societies. Under this approach, because the proletariat is a class under the yoke of capitalism

it cannot be revolutionary by the same reason. On the other hand, the proletariat should be a revolutionary class par excellence according to theory. It is described as the gravedigger of capitalism. This is a contradiction that we intend to discuss. What are the reasons for Marx to provide this atypical role to the proletariat? Can the forces of production develop in an unexpected way? Can we expect the formation of new classes? Under the assumption that this is actually the case, the possible candidates for a new revolutionary class and the future of relations of production are evaluated.

key words: Marx, production relations, proletariat, revolution, open source

MEHMET MEDER, GÜNEY ÇEĞİN

The Cleavage in the Heart of Capitalism: Ascetic and Idle 'Again, Marx' for Emancipation of the Body

In this paper, firstly, we problematize the distinction of producer human-consumer human that lays the groundwork for so-called modernity-postmodernity distinction. Having accepted that such two figures correspond to "ascetic" and "idle", it will be claimed that this cleavage that sometimes turn out to be schizoid within the same body is immanent to capitalism per se. In this point, it will be discussed how is it possible to emancipate from this cleavage within the Marxist theory. Thus, we will firstly illuminate why Freudo-Marxism synthesis is handicapped and therefore impossible, and then exhibit why Marx moved from Feuerbach's essentialist philosophico-anthropology to an economic and institutional analysis of the society. The concept of "alienation" is of fundamental importance for this transformation in Marx's theory.

key words: Ascetic, idle, Marx, Freud, Freudo-Marxism, Feuerbach, essentialist anthropology, alienation, emancipation

İLHAMİ SIĞIRCI

Study of Univesity Slogans From the Semiotical Point of View

In this paper, a semiotical analysis, about the slogans used by the State and Private Universities in Turkey, was performed. These institutions appeal often to slogans and also to emblems for the purpose of influencing the choice of the students who will make higher education. Most of the created slogans, which seems different to us, are about only the past, culture or ambience of a university. It is recorded that, all the slogans in use can be classified in three categories: slogans intended to the future, slogans intended to the past and slogans intended to the education quality of a university. On the other hand, the linguistic signs used in these slogans are differed from each other, but however, they have a common point that they nearly all refer to the "future" and they hold various connotations.

key words: slogan analysis, semiotics, university slogan, emblem

LAPSUS DERGİSİ MAKALE YAZIM KURALLARI

Lapsus, Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinin editörlüğünü yaptığı uluslararası bir akademik yayındır. Felsefe, sosyoloji ve " insan bilimleri" alanına girebilecek akademik yazılar ile akademik kitap eleştirilerine yer vermeyi amaçlayan dergi, 16.5x24 cm. boyutlarında, 200-250 sayfa olarak yayınlanacaktır.

Lapsus'a gönderilen makaleler, öncelikle editör denetiminden geçirilerek asgari biçimsel koşullara uygunluk açısından değerlendirilecektir. Bu aşamada değerlendirmeye uygun bulunan makaleler, konuya uygun olarak hakem tayin edilen iki hakeme gönderilir.

Hakem raporu yazara editör aracılığıyla iletilerek, bu değerlendirme safhası boyunca, yazar-hakem ilişkisinin gizlilik ve dolaylılık yoluyla olmasına azâmi özen gösterilir. Hakemden gelen kabul/red değerlendirmesi ve (yayınlanabilir bulunması durumunda) düzeltme istekleri doğrultusunda yazardan gereken değişikliklerin yapılması talep edilebilir. Bu değişiklikler tam olarak yerine getirildiği takdirde, makale Lapsus Yayın Kurulu'na kesin yayınlanma kararı için sunulur. Yayın Kurulu, ilgili dergi sayısının içeriğini belirledikten sonra, basılma süreci başlatılmış olur. Yayınlanmak için gönderilen makalelerin başka yerde yayınlanmamış olması koşulu aranır. Yayına kabul edilen makale yazarlarından, e-posta yoluyla gönderilen elektronik versiyonun yanında üç kopya çıktı talep edilir.

Lapsus'un her bir sayısı önceden belirlenen ve duyurulan bir tema ekseninde oluşur. Tema-dışı makalelere de yer verilebilmekle birlikte, bir sayının öncelikli makaleleri temaya dahil olanlardır. Lapsus, yılda iki kez yayınlanır. Gelecek sayıların temaları önceden Lapsus'un internet sitesinde ve başka akademik mecralarda duyurulur.

Makale yazarı makale ile birlikte adını soyadını, adresini, telefon numaralarını ve e-posta adresini de göndermek durumundadır.

Makalelerin uzunluğu 5000-9000 sözcük arasında olmalıdır. Her makale için 250 kelimeyi geçmeyen Fransızca, Türkçe ve İngilizce dillerinde yazılmış özetler ve anahtar sözcükler yazılması gerekir.

Elektronik posta adresine Word belgesi olarak iliştirilerek gönderilen makaleler için yazı karakteri: Arial 12, Arial narrow 12, Palatino 12, Linotype 10. Referanslar, sayfa altlarında, dipnot yöntemiyle verilir. Üç satırı geçen alıntılar için " blok" yönteminin kullanılması tercih edilir. Satırlar 1.5 aralık boşluk bırakılarak düzenlenir. Makaleler için anahtar sözcük olabilecek 5-10 terime gereksinim vardır.

Çeviri gönderenlerin mutlaka makalenin yabancı dildeki orijinal kopyasını göndermesi, ayrıca makalenin tam künyesini (derginin tam adı, yazarı, baskı yeri, yılı, cildi, sayısı ve sayfaları) bildirmesi gereklidir.

Lapsus dergisi güz ve bahar dönemlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayınlanacaktır. Lapsus'un güz sayısı için makalelerin son teslim tarihi 15 Ekim, bahar sayısı için 15 Mart olarak belirlenmiştir, bu tarihten sonra gönderilen yazılar bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınacaktır.

Yayın Kurulu tarafından yayınlanmaya uygun bulunan yazıların telif hakkı Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir, başka bir yerde yayınlanamaz. Yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Yazıların tüm sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

İrtibat adresleri ve telefon numaraları :

http://lapsusreview.com

Doç. Dr. Türker Armaner
Galatasaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Çırağan Cad. No: 36 34357
Ortaköy - İstanbul
Tel: 212 227 44 80 / 459
Email: lapsusreview@gmail.com
Fax: 212 227 88 16

Doç. Dr. İpek Merçil
Galatasaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Çırağan Cad. No: 36 34357
Ortaköy - İstanbul
Tel: 212 227 44 80 / 408
Email: lapsusreview@gmail.com
Fax: 212 227 88 16

ISSN 1305-6816